Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Juin 1938

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Le culte de l'Église à travers les âges

INTRODUCTION

La liturgie et l'histoire

I. — La question de droit

A) *Immutabilité et changement.*

Comme la théologie, la liturgie *est* et la liturgie *devient.* Elle *est,* parce qu'elle a pour fonction essentielle de reproduire l'unique mystère du Christ, et, comme telle, elle revêt, dans ses caractères essentiels, des formes universelles, absolues, immuables, soustraites par conséquent aux lois du développement et sur lesquelles se greffe une expérience spirituelle. Telles sont, par exemple : la substance doctrinale des formules; l'existence de la messe, son caractère sacrificiel et sa valeur propitiatoire; l'existence des sacrements et leurs rites essentiels [1].

1. Pour éviter tout malentendu, il ne sera pas inutile de rappeler ici, après Dom Wilmart, « les règles souvent oubliées ou mal com-

Mais à côté de ces traits fondamentaux, peu nombreux d'ailleurs, il y a place pour les plus grandes variétés, soit dans les formules, soit dans les rites, parce que la liturgie, tout en reproduisant le mystère du Christ, se doit d'en adapter les formes accessoires aux besoins de l'Église, divers selon les milieux dans lesquels se déploie son action, et selon les époques qu'elle traverse. Voilà pourquoi dans ses caractères accidentels la liturgie *devient;* voilà pourquoi elle est, comme telle, le résultat d'un long développement, un ensemble de formes toutes relatives, soumises au changement et relevant de la science historique.

Or, si la liturgie, culte de l'Église, est avant tout un acte de la *communauté chrétienne*, et si cette communauté embrasse non seulement l'espace, du levant au couchant, mais aussi le temps, depuis l'Incarnation jusqu'à la consommation des siècles, il n'est pas indifférent à notre vitalité spirituelle, engendrée et nourrie par la liturgie qui *est*, de savoir comment cette liturgie est *devenue* : car il est d'expérience qu'un retour aux origines, une prise de contact avec la pensée des Pères et les institutions primitives a, en général, plus d'efficacité que les longues considérations personnelles pour nous faire comprendre le sens de nos rites et de nos fêtes; et, d'autre part, nous sommes, au moment où nous vivons, le chaînon éphémère, mais indispensable, qui relie l'Église d'hier à l'Église de demain, ses formes cultuelles du passé à ses formes cultuelles de l'avenir; et il est évident qu'un tel sentiment ne pourra naître et grandir en nous que par l'intelligence historique de la liturgie. Aussi ne peut-il y avoir de meilleure préparation à l'étude de la liturgie que la connaissance de son histoire.

prises de l'usage français suivant lesquelles on dit : *rit* pour désigner les familles liturgiques (ex. : le rit romain, les rits orientaux) et *rite* pour signifier les cérémonies elles-mêmes (les rites de l'Église, les rites du baptême, le rite de la bénédiction des cloches) » (E. Bishop, *Le génie du rit romain*, traduit et annoté par Dom Wilmart, Paris, 1920, p. 70, note 2).

B) *Méthode d'étude subséquente.*

Pour acquérir cette connaissance, il faut avant tout tenir compte des conditions dans lesquelles la liturgie s'est développée.

La formation de la liturgie n'ayant pas été une entreprise volontaire, consciente de son but, il faut résolument renoncer à l'expliquer par les interprétations toutes symboliques, puis toutes mystiques dans lesquelles tour à tour le Moyen-Age s'est complu.

Le développement de la liturgie s'étant bien plutôt produit sous la poussée de forces spontanées et immanentes, ou, si l'on préfère, d'une manière organique, c'est à la méthode empirique qu'il faut d'abord soumettre la liturgie, recherchant ses sources dans les textes anciens, les méditant et les analysant, ainsi qu'on l'a fait depuis le XVI[e] siècle. Mais cela ne suffit pas. Comme les rites et les formules liturgiques ont gardé les traces des phases historiques par où ils sont passés, le liturgiste doit encore se soumettre aux rigoureux procédés d'observation exigés par la critique historique, et se livrer à une tâche délicate de comparaison : comparaison des liturgies entre elles, et comparaison de la liturgie ancienne avec la liturgie actuelle; pour bien pénétrer le sens d'un rite, d'une fête, on ne saurait se contenter, en effet, de l'envisager soit dans sa phase actuelle, soit dans son évolution à un moment donné de l'histoire; car « à travers cette évolution, il y a quelque chose de permanent, il y a une sorte de logique interne qui a présidé au développement des institutions, une âme de vérité qui demeure identique sous des expressions diverses. Et c'est cela avant tout qu'il faut comprendre pour le garder jalousement » (B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, p. 85).

Ce n'est pas encore tout. Envisager la liturgie comme une simple institution humaine, sans tenir compte de son aspect divin, surnaturel, ce serait se condamner à ne

jamais saisir toute sa richesse et son efficacité : car, animée par le souffle de l'Esprit-Saint, comme l'Église elle-même, la liturgie s'est épanouie comme elle sous son impulsion, et s'est développée parallèlement à elle.

II. — La question de fait

A) *Loi de progression.*

L'évolution de la liturgie est si étroitement liée aux conditions du développement de l'Église qu'elle s'opère comme celui-ci, en fait aussi bien qu'en droit, non pas brusquement et par sauts, mais lentement en suivant la voie de la tradition ecclésiastique, et toujours sans trêve, de telle sorte que, pour cette raison encore, une connaissance exacte de la liturgie actuelle ne peut être acquise sans celle de son histoire antérieure [2].

En cela la liturgie ne reflète pas seulement l'histoire de l'Église qui, sans cesser de rester toujours la même, s'adapte admirablement aux nécessités de tous les temps et de tous les lieux. Elle est, de plus, unie par un lien extrêmement étroit à l'*histoire générale de l'Église* : la liturgie et la discipline ecclésiastique avancent, en effet, d'un même pas; selon que celle-ci progresse saintement ou végète misérablement, la liturgie s'épanouit ou s'étiole. De même quand fleurissent les études ecclésiastiques, la science liturgique est cultivée, elle aussi, avec amour. Enfin et surtout, selon que croît ou décroît dans l'Église le sens de l'unité catholique et de la soumission au Siège Apostolique, pareillement se consolide ou se dissocie le lien de l'unité liturgique (voir Callewaert, *Inst. liturg.*, t. I, n. 118).

2. « Le mouvement liturgique, qui gagne chaque année en profondeur, amène de plus en plus à cette conviction que seule la porte de l'histoire donne vraiment accès à l'esprit authentique des institutions liturgiques » (abbé Noguès, dans *Quest. liturg. et paroiss.*, t. XX, 1935, p. 221).

B) *Diversité et unité.*

L'une des constatations — et non la moins intéressante — auxquelles aboutit l'étude attentive du développement liturgique, c'est que, contrairement à une opinion assez répandue, l'évolution de la liturgie prise dans son ensemble ne s'est pas faite de l'unité vers la multiplicité, mais tout au rebours : ce que nous constatons aux origines, écrit le Dr Baumstark, c'est une grande diversité locale; et, cette diversité, nous la voyons tendre, à mesure que les siècles déroulent leur chaîne, vers une unité de plus en plus compréhensive [3].

a) Aux trois premiers siècles, en effet, le problème liturgique se pose comme le problème disciplinaire : l'unité essentielle respectée, la plus grande diversité de formes règne au sein des Églises locales.

La sauvegarde de l'unité essentielle s'explique aisément par l'identité foncière de la donnée fondamentale de la liturgie, qui est le mystère du Christ, et par l'action commune des influences formatrices, la synagogue et le monde hellénique : « Partout, et comme en vertu d'un instinct surnaturel, le mystère chrétien devait s'incorporer ou rejeter les mêmes éléments qui lui étaient indistinctement offerts par le double milieu dans lequel il croissait. C'est là, dans ce principe vital et organique, qu'il convient de reconnaître l'unité de la sainte, catholique et apostolique liturgie. »

Cette unité essentielle mise à part, la diversité apparaît, manifeste, dans les modalités que revêt la liturgie, sans qu'il soit nullement question de les unifier : l'unité, ici comme dans les autres domaines, est, pour reprendre le mot de Mgr Duchesne, « plus sentie que définie, plus vécue que précisée ». Si le cérémonial est encore trop

3. Voir Baumstark-Aubourg, dans *Rev. Grégor.*, 1926, pp. 41 ss. En sens contraire, F. Cabrol, *La prière des premiers chrétiens*, ch. XIV; art. *Liturgie*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. IX col. 794.

peu développé pour qu'il puisse entrer en ligne de compte, il n'en va pas de même des formules : pendant la période des persécutions, les circonstances ne permettent guère de les fixer, et la plus grande liberté d'improvisation est, dès lors, laissée à l'officiant. Bien plus : quand, après la paix constantinienne, le cérémonial pourra revêtir plus d'éclat, et le formulaire se fixer, c'est dans et pour les communautés particulières que le travail s'effectuera d'abord; jusque dans les paroles de la consécration eucharistique où, plus qu'ailleurs, l'unité liturgique eût dû être assurée aux origines, on constate des différences plus nombreuses qu'elles ne le seront dans la suite, parfois même en dépit du prestige des Églises mères. La formation des familles liturgiques, du IV^e^ au VII^e^ siècle, sera bien plus, à son point de départ, une œuvre spontanée de groupement des liturgies primitives, selon leurs affinités régionales, qu'une tentative quelque peu séparatiste. Seulement il est vrai que, sous l'influence des controverses religieuses et politiques qui agiteront tout le haut Moyen-Age, cette diversité liturgique, se compliquant de particularisme national, ne tardera pas à prendre ce caractère peu « catholique ».

b) A partir du IX^e^ siècle, tandis que l'Orient, en se fixant dans le schisme, se fixera aussi pour toujours dans sa pluralité liturgique, l'Occident entrera dans la voie des translations et fusions qui prépareront petit à petit l'unification définitive des liturgies latines [4].

C'est d'abord Charlemagne qui réussira à faire agréer, même à Rome, une liturgie de son cru, mi-gallicane, mi-romaine, dans laquelle il verra un symbole — non le moins éloquent d'ailleurs — de l'unité qui réunit tout l'Occident sous son sceptre et sous la tiare du Pontife romain.

4. Un raccourci très heureux de cette histoire a été donné par E. Bishop, *Le génie du rit romain*, ch. v (traduction Wilmart, pp. 50 ss.).

C'est ensuite Grégoire VII qui, au XI^e siècle, remaniera cette liturgie carolingienne, trop gallicane, pour l'harmoniser davantage avec la conception fondamentale de la chrétienté « romaine » qu'il substituera à la chrétienté « impériale » de Charlemagne : ce ne sera pas un retour intempestif à la simplicité et au particularisme du rit romain primitif, mais une heureuse épuration qui rendra la liturgie carolingienne plus « romaine » tout en laissant subsister à l'entour assez de variété locale pour qu'elle pût être agréée quand même dans tout l'Occident.

De fait, les variétés locales profiteront de la liberté qui leur sera laissée : on le verra bien au XIII^e siècle quand, sous l'influence des croisades, se constituera cette *liturgie des croisés*, mi-orientale, ni latine, dont on retrouve aujourd'hui encore des vestiges dans la liturgie de certains Ordres religieux, Carmes et Dominicains principalement. Au XIV^e et au XV^e siècle, cette liberté, en s'accentuant, risquera même de compromettre, au moins en dehors de Rome et de l'Italie, le maintien de la liturgie romaine : la désagrégation liturgique, au temps du grand schisme d'Occident, ira de pair avec celle de la chrétienté.

c) L'unification définitive de la liturgie dans les pays latins sera préconisée au XVI^e siècle par le Concile de Trente et réalisée par saint Pie V et ses successeurs. Cette réforme, en comprimant autant que possible et surtout en arrêtant l'évolution immodérée des tendances poétiques, dramatiques et sentimentales, et en assignant des limites à la dévotion privée, gardera à la liturgie romaine son caractère essentiel de sobriété et de noble simplicité, tout en faisant au goût moderne un certain nombre de concessions judicieuses. C'est cette liturgie que nous avons encore aujourd'hui en substance dans presque tout l'Occident[5]. Elle ne fut guère combattue depuis son

5. Les exceptions se limitent aux diocèses de Milan, Lyon, Braga et Tolède, et à certains Ordres religieux : Carmes, Dominicains et Chartreux.

adoption que par quelques tendances individualistes qui se manifestèrent sous une double forme : dans la France des XVII[e] et XVIII[e] siècles, celle des liturgies néo-gallicanes, d'ailleurs vite réduite à néant; et, un peu partout, celle des « dévotions ».

On ne s'étonnera pas, après cela, de la sollicitude avec laquelle les Souverains Pontifes — et non les moins grands — ont veillé, au cours des âges, sur tout ce qui se rapporte à la liturgie : tels saint Léon, saint Gélase, saint Grégoire le Grand dans l'antiquité; saint Grégoire VII, Innocent III au Moyen-Age; saint Pie V et Benoît XIV au seuil des temps modernes; enfin, de nos jours, Pie X [6] et Pie XI. Quand celui-ci, récemment, déclarait à l'un des pionniers du mouvement liturgique que « la liturgie est une très grande chose, le *plus important organe du magistère ordinaire de l'Église*, l'une des rares choses importantes qui valent la peine qu'on s'en occupe [7] », ne faisait-il pas sienne, en dépit des exagérations dont quelques-uns ont prétendu la taxer, l'opinion bien connue de Bossuet disant que « le principal instrument de la tradition de l'Église est renfermé dans ses prières » ?

6. Voir le début de son *Motu proprio* du 22 novembre 1903 sur la musique sacrée : « Au milieu des sollicitudes du devoir pastoral... c'est sans nul doute pour Nous une obligation principale de maintenir le décorum de la maison de Dieu où les augustes mystères de la religion sont célébrés, et où le peuple chrétien se réunit pour recevoir la grâce des sacrements, pour assister au saint Sacrifice de l'autel, pour adorer le très auguste Sacrement du Corps du Seigneur, et pour s'unir à la prière commune de l'Église dans l'accomplissement public et solennel des offices liturgiques. »

7. *Les questions liturgiques et paroissiales*, t. XXI (1936), p. 4.

Ire PARTIE. — L'ANTIQUITÉ

CHAPITRE PREMIER

BASES ET FONDEMENTS (Ier siècle)

ART. I. — L'établissement par le Christ

§ 1. — *Le fait historique*

I. — LA FIGURE

Pour comprendre à fond les choses du culte chrétien, on a fait observer avec raison qu'il pouvait y avoir quelque profit à tenir compte des données fournies par l'économie des anciens cultes païens, recours d'autant plus légitime que certains pourraient avoir conservé quelques vestiges — plus ou moins déformés, il est vrai — des traditions les plus primitives de l'humanité : des traits épars dans les rites sacrificiels du paganisme nous aideraient, paraît-il, à mieux comprendre le sens du canon de la messe; la manière dont les Grecs recevaient, au cours du sacrifice et mangeaient en commun de petites portions des victimes offertes (σπλάγχνα) ramènerait sans doute certaines personnes à une notion plus sociale de la communion eucharistique, et les corrigerait opportunément de l'habitude qu'elles ont de communier hors de la messe et comme à la dérobée; l'examen des formules de prières en usage chez les Assyro-Babyloniens et même chez certains primitifs ferait peut-être découvrir de curieuses analogies avec la structure de nos oraisons liturgiques; enfin et surtout, l'étude comparée des religions montrerait que — en dépit d'exceptions infiniment rares — l'offrande et le sacrifice ont tout l'air d'être à l'origine même du culte organisé, que partout « la liturgie organise le sacrifice, et s'organise autour du sacri-

fice » et que le formalisme qu'on lui reproche parfois n'est jamais primitif.

Toutefois, il faut se garder d'exagérer la portée de ces points de contact : ce n'est que matériellement et par quelques détails secondaires que les cultes païens ont préparé la liturgie chrétienne. C'est chez les Patriarches et les Prophètes de l'Ancien Testament qu'il faut chercher la préparation formelle et la véritable figure. Melchisédech, le Roi-Pontife de Salem, et son offrande pacifique; l'Agneau pascal et les rites de son immolation; les prescriptions minutieuses du Lévitique sur les diverses espèces de sacrifices et d'offrandes, sur le feu sacré ou les purifications; les cérémonies du Temple de Jérusalem et le service des synagogues; la prière sept fois le jour et au milieu de la nuit; les fêtes de la Pâque et de la Pentecôte : telles ont été les formes liturgiques qui ont servi de prélude authentique au culte que devait instaurer, à cause de la caducité du sacerdoce lévitique, un autre prêtre établi par Dieu selon l'ordre de Melchisédech (Conc. de Trente, Sess. XXII, c. 1; Denz., 938) : Notre-Seigneur Jésus-Christ, dont le sacerdoce ne sera plus transmis par le sang, mais par l'esprit et par la grâce.

II. — La réalité

A) *Jésus-Christ et la liturgie.* — Protestants et rationalistes (par ex. Renan et Harnack) ne cessent de prétendre que rien n'est plus contraire au véritable esprit de l'Évangile que les rites et pratiques extérieures de religion, et que Jésus-Christ n'a pas fondé de culte, mais l'adoration en esprit et en vérité.

L'assertion est radicalement fausse et démentie par les faits. Il est certain, d'abord, que Notre-Seigneur ne s'est pas posé en ennemi du culte extérieur : il se soumit à peu près certainement à toutes les prescriptions du culte juif, fréquentant le temple et les synagogues où il priait à la manière juive, recevant le baptême de Jean et célé-

brant les fêtes rituelles [8]. De plus, — et cela nous intéresse davantage encore, — tout en étant très fidèle aux observances mosaïques, Notre-Seigneur posa le germe d'un culte nouveau, il jeta la semence d'une nouvelle liturgie capable de régénérer intérieurement l'homme et de rendre à Dieu un honneur digne de sa majesté divine : ce fut d'abord le baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, rite absolument nouveau, de nature bien différente des rites juifs qui avaient pu le figurer plus ou moins clairement; ce fut aussi l'institution des autres sacrements en leurs éléments essentiels destinés à produire la grâce propre à chacun d'eux, puis les bénédictions, invocations, exorcismes et autres sacramentaux déjà mentionnés dans l'Évangile; ce fut enfin et surtout l'Eucharistie, qui fit rentrer dans l'ombre les sacrifices anciens, qui entraîna par concomitance la substitution du dimanche au sabbat, et dont la célébration devint du premier coup l'acte capital, essentiel, de la religion nouvelle, celui autour duquel devait s'organiser tout le culte chrétien.

B) *Rite de l'institution eucharistique.* — On a beaucoup disserté sur le rite de la Cène eucharistique et sur ses relations avec la Pâque juive. Selon toute vraisemblance, le rite institué par Notre-Seigneur pour instituer l'Eucharistie, à la fin du banquet pascal, aurait été plus ou moins calqué sur celui de la Pâque juive. D'après Bickell, en effet, c'est après avoir terminé le repas pascal et le chant de la première partie du petit *Hallel* (psaumes CXII et CXIII) que Jésus-Christ aurait préparé le pain et le vin de la quatrième coupe rituelle qu'il avait l'intention de consacrer. Il aurait ensuite chanté selon la

8. « Une dérogation sur un point ou sur l'autre eût sûrement entraîné des protestations dont un écho se serait conservé dans les Évangiles. Le seul point où se manifeste une protestation de ce genre est l'observation du sabbat et de certaines prescriptions que les pharisiens gardaient avec un esprit trop étroit » (F. Cabrol, dans *Dict. Apol.*, t. I, col. 834).

coutume juive la seconde partie du petit *Hallel* (ps. CXIV à CXVII) et commencé le grand *Hallel* (ps. CXXXV). Arrivé au verset 24 — *qui dat escam omni carni* —, il aurait prononcé sur le pain et sur le vin, non la bénédiction prévue par le rituel judaïque, mais les paroles de la transsubstantiation. Il aurait achevé immédiatement le grand *Hallel*, distribué ensuite le pain et le vin consacrés et terminé le tout, non par la bénédiction que l'on avait coutume de donner à Israël et au fruit de la vigne, mais par un psaume (*hymno dicto*) qui est peut-être le XXII[e] : *Dominus regit me* (voir F. Cabrol, *Les origines liturg.*, pp. 323 ss., et *Dict. d'archéol. chr. et de lit.*, XI, pp. 526 ss.).

Quoi qu'il en soit de ces rapprochements proposés par Bickell, — qui les pousse d'ailleurs beaucoup plus loin et les applique à des détails contestables, — il reste qu'on ne peut guère nier certaines analogies dans la succession des rites entre les deux cérémonies, et tout au moins que c'est au milieu du rituel de la Pâque juive que l'institution de l'Eucharistie a pris place : les développements liturgiques ultérieurs dans tous les rits en ont gardé l'empreinte indélébile. D'autre part, il est acquis que plusieurs des prières de la messe, notamment la préface ancienne, les bénédictions et les oraisons, s'inspirent des psaumes, des cantiques de la Bible, des bénédictions et des oraisons du rituel juif.

De toute manière, il est clairement établi, par ce que nous venons de voir, que Jésus-Christ a institué les éléments essentiels d'un culte nouveau, qu'il a déposé dans l'Église le grain de sénevé qui deviendra l'arbre immense de la liturgie chrétienne, et, par suite, que le christianisme, selon l'heureuse formule de A. Loisy, « fut, et dès l'origine, le culte le plus vivant qui se puisse imaginer,... (et que) le rite (est alors pleinement) véhicule de l'esprit et moyen de vie divine [9] ».

9. A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, ch. V; *Le culte catholique*,

§ 2. — *Le fondement théologique*

I. — Jésus-Christ, sujet du culte

La liturgie chrétienne, qui tire essentiellement son origine de l'institution de l'Eucharistie à la dernière Cène, a pour principe le mystère du Christ.

De par son Incarnation, en effet, le Fils de Dieu a été constitué, au sens le plus rigoureux du terme, *médiateur* entre Dieu et les hommes; Jésus-Christ a été établi seul Pontife, seul Prêtre de la Nouvelle Alliance, le *Minister publicus* — λειτουργος των ἁγιων, dit saint Paul (Hébr., VIII, 2) — chargé de présenter à Dieu, au nom de tous, le culte parfait, et de dispenser à tous, pour le temps et l'éternité, les largesses divines. De plus, ayant agi dès le premier instant de sa vie terrestre comme prêtre et victime, et s'étant livré volontairement pour le salut du monde, il a acquis par sa rédemption un nouveau et non moins irrécusable titre à la mission qu'il revendique au sein et tout spécialement dans le culte de la société régénérée.

Dès lors qu'il est le seul représentant de l'humanité rachetée dans le culte parfait qu'il rend au Père, le Christ Jésus est aussi le seul sujet du culte, et son véritable rôle dans la liturgie consiste à grouper autour de lui tout le Corps mystique pour le ramener au Père. Voilà pourquoi, dans la tradition liturgique de l'Église, le Christ est plutôt considéré comme homme que comme Dieu, comme sujet du culte que comme terme. De fait, il n'y a pas un acte liturgique dont il ne soit l'auteur; tout le culte s'accomplit selon la belle expression de Tertullien : *per Christum Jesum catholicum Patris sacerdo-*

pp. 183-184. — Ce chapitre réfute on ne peut mieux Harnack et les préjugés fondamentaux courants contre le culte extérieur. On y trouve malheureusement un grand nombre d'assertions historiquement et théologiquement inacceptables.

tem, ou, pour parler comme la liturgie elle-même : *per Christum Dominum nostrum* [10].

Cette action pourra revêtir différentes modalités selon la diversité des fonctions sacrées, elle n'en reste pas moins, dans tous les cas, une action du Christ, Pontife suprême de la Nouvelle Alliance : dans la liturgie sacrificielle, il est là comme principal offrant, *fons totius sacerdotii*; dans la liturgie sacramentelle, il exerce un pouvoir ministériel d'excellence, *fons omnium gratiarum*; dans la liturgie laudative, il se fait notre intercesseur auprès du Père, lui, Jésus, *semper vivens ad interpellandum pro nobis*.

II. — L'Église, fondée de pouvoir du Christ

Dans certains milieux, on s'accommoderait aisément d'un pouvoir sacerdotal, d'un sacrifice et d'une liturgie qui ne disposerait ici-bas que de symboles impuissants, dont toute la réalité se concentrerait dans le ciel où le Christ désormais vit et règne glorieux. Autrement dit, on reconnaîtrait à la rigueur au Christ tous les pouvoirs, s'il s'engageait à ne pas les exercer visiblement sur la terre.

Tel n'est pourtant pas l'ordre établi par Dieu. Pour exercer ici-bas son sacerdoce, pour rendre possible son ministère de Médiateur dans la société visible dont il est le chef, dans le corps dont il est la tête, le Christ a besoin de ministres qui lui prêtent leur activité humaine, d'instruments qui agissent en son nom, de fondés de pouvoir officiellement députés par lui.

A cet effet, il a institué le sacerdoce catholique qui rend sacramentellement participants de son unique sa-

10. Sur les significations diverses de cette formule et son sens en liturgie, voir le rapport fait à Louvain en 1927 par le R. P. Bonhomme, O. P., dans *Cours et conférences des semaines liturg.*, t. VI, pp. 119-137.

cerdoce les ministres de l'Église, et leur commet, avec le soin d'achever l'organisation du culte dont il avait jeté les premiers fondements, la mission d'accomplir en son nom les fonctions sacerdotales : c'est-à-dire d'offrir le sacrifice; d'administrer les sacrements et sacramentaux; de louer et prier Dieu. Ainsi donc, l'Église est constituée *ex officio* dispensatrice des saints mystères, et ministre déléguée du Christ en tout ce qui a rapport au culte divin, si bien qu'il ne peut y avoir aucun acte liturgique de l'assemblée chrétienne sans un ministre visible, membre participant du sacerdoce de Jésus-Christ [11].

Le caractère hiérarchique et hiératique inhérent à tout acte liturgique se vérifie en fait à toutes les époques et dans tous les rits, en maints détails de la discipline actuelle, et surtout dans la distinction des formules qui composent le répertoire liturgique.

1. — La discipline du culte prouve bien, en effet, que la tradition chrétienne a compris et réalisé dans ce sens le culte divin. A l'origine, il n'y avait dans chaque ville, qu'une communauté, groupée autour d'un seul chef, l'évêque, et se réunissant dans un seul temple, autour d'un seul autel. Longtemps la liturgie conserva plusieurs vestiges de ces dispositions primitives et aujourd'hui encore, bien des traces en sont restées : « A Rome, jusqu'au XII[e] siècle, dit Mabillon (*Iter Italicum*, t. II), dans les églises dépendantes (tituli) situées en ville ou hors la ville, on ne chanta pas la messe avant la messe publique de la cité; et, dans ces mêmes églises, on ne sonnait pas les cloches afin que tout le peuple se rende à la messe publique, sauf peut-être les infirmes et les voyageurs », règle dont on retrouve un écho dans la défense de sonner

11. Je crois, en effet, que la liturgie est le culte de l'Église en tant que celui-ci se relie au *sacerdoce* du Christ et, par suite, qu'une définition adéquate de la liturgie devrait tenir compte de cette relation, par exemple en adjoignant l'épithète de *hiératique* au mot *culte*. — Le canon 2256 du *Code de droit canonique* pourrait suggérer à cet égard d'utiles réflexions.

les cloches des églises secondaires après celles de l'église principale le jeudi-saint, et avant, le samedi-saint; et pareillement dans l'omission des sonneries de clochette aux messes privées pendant une fonction publique ou conventuelle. D'autres usages, également rapportés par Mabillon, témoignent aussi de l'application du même principe : tels « le respect particulier dont on entoure l'autel de l'évêque, la défense faite aux prêtres de célébrer à l'autel où l'évêque a célébré, la destination exclusive de l'autel majeur à la messe pontificale, par exemple, dans les basiliques patriarcales à Rome la participation de tous les curés de la ville à certaines fonctions épiscopales ».

Ces pratiques se retrouvent d'ailleurs plus ou moins équivalemment dans le droit canonique et liturgique actuel : privilège de l'autel papal (can. 823, § 3); réglementation des processions (can. 1291, § 1 et 1292); place à laquelle chacun se tient pour prier : le pontife dans sa cathedra, présidant l'assemblée; le prêtre à l'autel, le diacre et le sous-diacre sur les degrés inférieurs, les acolytes à la crédence, le lecteur au pupitre, la schola au chœur, le peuple dans la nef, au-delà de la balustrade. L'accès du presbyterium exclusivement réservé au clergé, était jadis beaucoup plus strictement encore qu'aujourd'hui interdit aux laïques, quelle que soit leur dignité, même pour la communion, de par l'autorité des conciles, qui y voyaient le symbole expressif de la hiérarchie sacerdotale, élément nécessaire et essentiel de la société du Christ.

2. — Mais c'est surtout dans le formulaire liturgique que s'affirme d'une manière particulièrement frappante ce caractère du culte de l'Église. Les chants de la messe et de l'office, qui forment la partie propre du peuple, de la schola, des ministres inférieurs — psalmodies et lectures — ne sont que secondaires : jamais ils ne constituent par eux-mêmes un acte pleinement liturgique. Au contraire, les prières qui, en principe, se disent exclusivement de l'autel et qui, primitivement, avaient seules ce privilège — telles les oraisons, les préfaces, et surtout

le canon de la messe, — ces formules qu'on appelle *sacerdotales* parce qu'il appartient au prêtre seul de les réciter et auxquelles les fidèles acquiescent par l'*Amen* après s'y être unis de cœur, celles-là sont essentielles, par elles-mêmes autonomes, absolument indépendantes, et ce sont elles qui constituent la moelle, la substance de la prière liturgique : elles seules, jadis, étaient contenues dans le sacramentaire qui était le livre du prêtre, le livre liturgique par excellence; quand le prêtre les récite incliné, il s'appuie à l'autel, ce qu'il ne peut faire pour la récitation des autres : *Munda cor*, prière du diacre, *Sanctus* et *Agnus*, chants du chœur, etc. [12].

On voit par là combien la note de collectivité est insuffisante par elle-même à caractériser l'acte liturgique; il faut de toute nécessité y adjoindre l'élément hiérarchique qui vient d'en haut et qui représente, non le peuple, mais Jésus-Christ.

Art. II. — L'interprétation des Apôtres

§ 1. — *Formes et lieux du culte*

I. — Le point de départ

Conscients du pouvoir que l'Église a reçu de présider au nom du Christ les fonctions sacrées et d'organiser le culte « en la manière qu'elle jugerait la plus opportune selon les circonstances, les temps et les lieux » (Conc. de Trente, Denz. 931), les Apôtres ont tout d'abord continué à fréquenter le temple selon l'exemple du Maître

12. On voit par là le contresens qu'il y aurait à vouloir faire réciter ces formules (oraisons, canon) à haute voix et en commun par les fidèles pendant que le prêtre les dit en leur nom. Certains Décrets du Saint-Siège, entre autres parmi ceux qui concernent les messes dialoguées, se justifient par ce principe.

et, conformément à son ordre, ils se sont appliqués à renouveler l'Eucharistie.

De là, dans le culte de l'Église naissante, deux formes nettement distinctes : d'une part, un culte public qui s'exerce au temple ou dans les synagogues et qui consiste à prier Dieu selon les formes traditionnelles du judaïsme, abstraction faite de toute participation aux oblations et sacrifices dont la raison d'être avait cessé depuis l'institution de l'Eucharistie; d'autre part, un culte privé, spécifiquement chrétien, qu'on ne peut accomplir au temple et dont on s'acquitte « de maison en maison » faute de lieu de réunion fixe, acte qui consiste proprement à « rompre le pain » de l'Eucharistie.

Le premier témoignage qui nous a été conservé de cette économie de la plus ancienne liturgie chrétienne est celui de saint Luc, au chapitre II des *Actes*. Les disciples, dit-il, « étaient assidus... à la fraction du pain et aux prières » (v. 42). Et un peu plus loin (v. 46) : « Chaque jour fréquentant le temple animés d'un même esprit, et rompant le pain de maison en maison, ils prenaient leur nourriture avec joie et simplicité, louant Dieu et jouissant de la faveur de tout le peuple. » La persécution juive, en effet, n'éclata pas tout de suite. Comme les nouveaux convertis sont très fidèles à la loi et assidus au temple, les Juifs restent tout d'abord bienveillants à leur égard : telle est l'idée que l'auteur sacré exprime en une phrase bien balancée où les termes s'opposent les uns aux autres. « Premièrement, les nouveaux convertis sont assidus au temple chaque jour, voilà pour la piété juive; en second lieu ils rompent le pain de maison en maison, voilà pour la piété chrétienne. Ces deux devoirs accomplis, les fidèles recueillent les fruits de leur double fidélité : ils prennent leur nourriture en joie et simplicité. Le nouvel Israël mange son pain en liesse, glorifiant Dieu et uni à tout son peuple[13]. »

13. M. Rongy, de qui est cette citation, fait comme voici l'exégèse du passage allégué : Les mots « rompant le pain, ils prenaient leur

II. — L'aboutissement

A mesure que les circonstances parfois violentes contraignirent l'Église à se détacher du monde juif, les deux formes de culte tendirent à s'associer. Nous en voyons comme un premier exemple dans la dernière veillée nocturne de saint Paul à Troas dont saint Luc nous a conservé le récit (Act., xx, 6-12) : tout se passe dans une maison privée où l'on s'était réuni pour la fraction du pain; et Paul profite de la circonstance pour « s'entretenir avec les disciples » selon l'usage de la Diaspora où le service synagogal, qui remplaçait la prière au temple, était suivi d'une prédication.

Dans la suite cette disposition se fixa en se précisant. Du logis d'un « frère » l'assemblée chrétienne se transporta dans une salle commune, propriété collective, et ainsi la célébration de l'Eucharistie de privée devint publique, en même temps que s'y adjoignaient la prière et la prédication. Cependant; les deux usages persistèrent longtemps encore l'un près de l'autre, et leur fusion ne s'opéra que lentement. C'est seulement après les persécutions que les Conciles mirent fin définitivement à la célébration domestique et privée. Elle devait d'ailleurs renaître bientôt sous une forme un peu différente, et d'abord dans les milieux monastiques : les rites de la litur-

nourriture », ne forment pas une seule expression. Il y a là deux locutions se rapportant à des objets distincts. La seconde : « ils prenaient leur nourriture » n'a de sens que complétée par les mots « en joie et simplicité ». La première : « rompant le pain de maison en maison » est sur le même pied que le participe précédent : « persévérant dans le temple ». Elle vise, elle aussi, un acte religieux, celui qui s'ajoute à la piété juive et qu'on ne peut accomplir au temple. S'il s'agissait là de nourriture ordinaire, il eût été assez inutile de dire que les chrétiens ne mangeaient pas au temple, mais dans leur maison. « Rompant le pain de maison en maison » indique donc bien un acte religieux qui ne peut être que l'Eucharistie (*Cours et confér. des sem. liturg.*, Huy, 1926, t. V, p. 183).

gie publique y furent, en effet, reproduits quotidiennement, dépouillés de tout ce qui en faisait la solennité.

§ 2. — *Le renouvellement de l'Eucharistie*

I. — Le rite et son cadre

Sur le rite même de la fraction du pain aux temps apostoliques, nous ne possédons pas tous les détails que nous souhaiterions. Nous avons cependant un témoignage particulièrement précieux de la fin du I^er^ siècle, celui de la *Didachè*, qui, joint aux allusions qu'on rencontre dans les écrits du Nouveau Testament, suffit à nous éclairer sur l'interprétation que l'Église naissante donna au geste du Sauveur « rompant le pain » à la dernière Cène [14].

A) *Eucharistie et repas pascal.* — La première constatation qui s'impose, à la lecture des textes, c'est que les Apôtres, en reproduisant le rite eucharistique institué par le Maître, le séparèrent de la Pâque juive dans laquelle il avait été inséré. Il est prouvé, en effet, par maints passages du Nouveau Testament, que l'Eucharistie fut célébrée par les Apôtres quotidiennement dans la communauté primitive de Jérusalem, et chaque dimanche dans les églises de la gentilité.

B) *Eucharistie et repas sabbatique.* — Quelques critiques ont pensé que la Cène eucharistique, telle que la célébrèrent les Apôtres — sinon telle que l'institua le Christ — prenait place autour d'un repas rituel que les Juifs prenaient en famille chaque semaine, le *qiddousch*. En ce qui concerne le repas au cours duquel l'Eucharistie fut instituée, l'exégèse nie le fait au nom d'arguments trop péremptoires pour qu'il y ait lieu d'insister. En ce qui concerne la réitération par les Apôtres, les analogies

14. Lire le texte de la *Didachè*, par exemple dans F. Cabrol, *La prière des premiers chrétiens*, pp. 57-58.

qu'on invoque restent sans portée et il importe de remarquer d'abord que le *qiddousch* avait lieu la veille au soir du sabbat, tandis que la Cène eucharistique se célébrait dans la nuit du samedi au dimanche, ensuite que le *qiddousch* ne comportait pas de bénédiction sur le pain, enfin qu'il comportait toujours un plat de poisson (voir le *Suppl. au Dictionn. de la Bible*, II, pp. 1157-1158 et 1172-1173).

C) *Eucharistie et agape* (Chabourah). — S'il est bien établi que la célébration de l'Eucharistie ne prenait pas place au cours du repas pascal ni du *qiddousch*, n'aurait-elle pas été liée du moins à l'un de ces repas de charité nommés *agapes*, quelque peu analogues sans doute aux repas des fraternités juives appelés *chabouroth* ?

La réponse dépend d'abord de l'explication qu'on donne du texte de saint Paul (I Cor., XI, 20 ss.). Les uns rapportent ce passage uniquement à l'agape (Baumgartner) ; d'autres, uniquement à l'Eucharistie (Bricout, Rongy) ; d'autres enfin, à l'agape et à l'Eucharistie simultanément, estimant soit que les abus de l'agape seuls sont réprouvés (Funk, Ermoni, Keating), soit que l'institution elle-même — initiative privée de Corinthiens — est condamnée sans réserve (Batiffol, Ladeuze, Thomas, Coppens, *Ami du Clergé*) [15]. Ce n'est pas ici le lieu de défendre l'une ou l'autre de ces opinions; mais que l'on admette celle qui rapporte le texte de saint Paul à l'Eucharistie uniquement, comme cela paraît le plus probable, ou qu'on se prononce pour celle qui y voit une condamnation de l'agape elle-même, comme l'estiment de bons juges, la célébration de l'Eucharistie n'en reste pas moins indépendante de toute connexion nécessaire avec un repas d'agape ou un autre repas encore plus profane. C'est ce qui ressort également de l'usage primitif des

15. Voir, entre autres, chanoine Rongy, dans *Cours et conférences des sem. liturg.*, Huy, 1926, t. V, pp. 177 ss.; — Thomas, dans *Suppl. au Dict. de la Bible*, I, pp. 146-150; — Coppens, *ibid.*, II, p. 1174; — *Ami du Clergé*, 1929, p. 470.

églises palestiniennes où la célébration de l'Eucharistie, le soir après le repas pris en commun, n'est due qu'à un simple concours de circonstances — vie commune des fidèles de Jérusalem — et n'a rien d'une réglementation intentionnelle (voir Mgr Ruch, dans *Dict. Théol. Cath.*, art. *Messe* d'après la sainte Écriture, col. 848-850).

II. — Valeur et portée du rite

A) *Son originalité.* — L'histoire du cadre rituel dans lequel l'Eucharistie primitive fut célébrée a une portée doctrinale très grande. En nous montrant l'Eucharistie dégagée, dès l'origine, de tout lien nécessaire et constant avec un autre repas — repas pascal, repas de *qiddousch*, repas de *chabourah* ou d'agape —, elle nous dévoile que la synaxe eucharistique, loin d'être une contrefaçon des institutions juives, et une contrefaçon dépourvue de signification, fut, dès la première heure, un acte religieux unique, qui défiait toute comparaison avec les rites de l'Ancien Testament.

Si l'Eucharistie, en effet, n'avait été aux yeux des Apôtres rien de plus ni de mieux qu'une contrefaçon de la Pâque juive, elle aurait dû être, elle aussi, annuelle et liée au banquet pascal — lequel perdait toute signification en dehors du jour qui lui était réservé — et elle aurait dû comporter l'immolation de l'agneau : ce qui, précisément, ne fut pas. Quant aux raisons qui excluent l'analogie avec le *qiddousch* et un lien intrinsèque avec l'agape, nous les avons vues plus haut.

D'autre part, le fait que les fidèles retinrent scrupuleusement et comme essentielles au rite de la synaxe eucharistique les paroles du Christ : « Ceci est mon Corps, ceci est mon Sang », paroles que les Juifs ignoraient et qui n'ont rien de commun avec celles de la Pâque juive ni du *qiddousch*, ce fait permet d'affirmer que, même si l'on veut découvrir les premiers linéaments de la Messe

dans les formes rituelles juives, « il n'en est pas moins vrai que ces éléments anciens sont revêtus d'un sens si nouveau dans la Messe, qu'on peut vraiment les considérer comme une création » (F. Cabrol, dans *Orig. lit.*, p. 139, n. 1).

Ainsi donc, l'Eucharistie, telle que l'ont comprise et célébrée les Apôtres, se présente comme un rite spécifiquement chrétien, comme un bien de l'Église, qui a en lui-même sa signification propre, distincte de celle de la Pâque et de tout repas de fraternité.

B) *Sa signification.* — Telle qu'elle se présente dans les écrits des Apôtres, la doctrine eucharistique revêt deux aspects que recouvrent les deux grands dogmes de l'Incarnation et de la Rédemption. Saint Jean y voit surtout un *sacrement*, symbole de l'union des chrétiens entre eux et avec Jésus; saint Paul met surtout en lumière l'idée de *sacrifice*, par lequel nous nous unissons à celui du Fils de Dieu mort pour nous. Et désormais, dans toute l'histoire de la théologie eucharistique, on pourra suivre ces deux courants de doctrine.

Jamais cependant les deux tendances ne seront isolées l'une de l'autre. Et c'est bien en vain qu'on a essayé de distinguer deux types divers dans le rite eucharistique au temps des Apôtres : un type traditionnel qui se recommanderait de saint Jean, et un type innové par saint Paul. « Cette hypothèse est arbitraire et démentie par les textes de saint Paul; l'apôtre, loin d'avoir conscience de rien innover en cette matière, se réfère expressément à la tradition qu'il a reçue et transmise; lui-même, d'ailleurs, expose le double aspect du mystère eucharistique, mystère de sacrifice (I Cor., x, 16-21) et mystère d'union (*ibid.*, 17; cf. Rom., xii, 5) [16].

Dès lors qu'elle est à la fois sacrifice et sacrement, réalisant et contenant la présence réelle et substantielle de Jésus sous les espèces du pain et du vin, la synaxe

16. J. Lebreton, dans *Histoire de l'Église* (Fliche et Martin), t. I, pp. 266-267. Voir *Rech. de sciences relig.*, 1927, pp. 330-333.

eucharistique apparaît en définitive comme étant au premier chef un *mystère*, et un mystère d'une valeur suréminente. Que le christianisme naissant ait ainsi compris le sens de l'*actio* eucharistique, c'est ce dont les documents de la plus ancienne littérature ecclésiastique et liturgique ne permettent pas de douter. L'idée de *mystère* acquerra même un relief si puissant dans certaines anaphores orientales plus ou moins orthodoxes, par le thème qu'elles développeront — toute l'économie du salut —, que le rite aurait pris, à en croire le témoignage de quelques actes apocryphes, l'aspect d'un véritable drame sacré : ce qui a conduit plusieurs hypercritiques à y voir — bien à tort, d'ailleurs — quelques réminiscences des représentations figurées des païens.

Ainsi dominée par le souvenir de la Passion du Seigneur, la synaxe eucharistique contient en germe, dès le temps des Apôtres, tous les développements liturgiques ultérieurs, à commencer par celui de l'*anamnèse*.

fr. R. Pierret, O. S. B.

La présence de la Trinité par la sanctification, d'après les Pères grecs

Le désir de s'assimiler à Dieu, tel qu'ils se le représentaient, a toujours tourmenté les hommes. Quand leur conception de la divinité était grossière, c'était par des gestes matériels, mais combien suggestifs, que se traduisait leur aspiration. N'était-ce pas dans le désir naïf de ressembler à leur Dieu, d'avoir part à ses vertus et à sa perfection, que des primitifs se livraient à de certaines pratiques qui nous étonnent aujourd'hui ? Quand l'idée de Dieu était purifiée, le même désir prenait une forme également plus parfaite. On connaît le passage du *Théétète* : « Voici quel effort s'impose : d'ici-bas vers là-haut s'évader au plus vite. L'évasion, c'est de s'assimiler à Dieu dans la mesure du possible : or on s'assimile en devenant juste et saint dans la clarté de l'esprit [1]. » Mais à cet idéal de divinisation par la sainteté, qui pouvait atteindre ?

La doctrine juive de la *Chekinah* préfigure le dogme catholique de l'habitation de Dieu par la grâce sanctifiante. « Ce mot hébreu doit se traduire *habitation* plutôt que *présence*. Il désigne ce fait que Dieu habite

1. *Théétète*, 176 a-b; sauf le premier mot, traduction de M. Diès, Société d'édition « Les Belles Lettres », Paris, 1924, p. 208.

quelque part : il y a son habitation. Tandis que la présence n'indique aucun lieu, aucun attachement, aucune préférence, l'habitation suppose qu'on a fait choix d'un lieu pour y demeurer [2]. » Yahweh habitait au milieu du peuple élu, pour le faire bénéficier de sa spéciale protection, quand Israël restait fidèle à sa loi. Il habitait une tente, l'arche, le Temple, la Synagogue, le ciel; il siégeait sur un trône de gloire, mais il n'établissait pas sa demeure dans les âmes. Si Yahweh entrait en l'un de ses prophètes, ce n'était que comme un hôte provisoire, comme une inspiration qui passe et se repose un temps sur lui. « La *Chekinah* marque certainement l'approche de Dieu, sa présence, mais rien n'autorise à dire que c'est une manière d'indiquer l'immanence : bien au contraire, cette personnification de la présence, si elle n'est pas un intermédiaire, tendrait plutôt à marquer les distances et à atténuer ce qu'il y a de dangereux ou de peu décent dans l'appréhension directe : on peut voir la face de la *Chekinah*, on ne saurait voir Dieu. Le prosélyte n'est pas rattaché à Dieu : il est placé sous les ailes de la *Chekinah*... Elle est une lumière qui éclaire, non une grâce intérieure qui sanctifie [3]. »

2. M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 446; voir tout le chapitre XVI, spécialement pp. 446-452. En grec, l'opposition des deux termes ne paraît pas aussi marquée, et nous verrons qu'il est une présence qui implique le lien de la participation.

3. *Ibidem*, pp. 450-451. Peut-être verra-t-on une participation à la sainteté même de Dieu dans certains textes des Psaumes et des Prophètes où Dieu est considéré comme présent dans l'âme par son « esprit » (Ps. LI, 12, 14; Ézech., XXXVI, 26 s.; XI, 19; Jér., XXXI, 33). Après avoir cité ces textes, le P. Allo conclut dans le même sens que Strack et Billerbeck (II, pp. 128 s.) et que le P. Lagrange : « L'Esprit se tient tout entier du côté de Dieu, et reste toujours extérieur aux hommes; même lorsqu'il les saisit et les meut, il ne forme pas une partie de leur substance spirituelle. Rarement son action peut être identifiée à la grâce sanctifiante; encore moins y

Dans le Nouveau Testament, la présence divine devient intime, et suscite en l'homme qui en est gratifié un véritable renouvellement spirituel. Dieu est devenu l'hôte permanent de l'âme régénérée. « Et moi je prierai le Père, et il vous donnera un autre Défenseur, pour qu'il demeure toujours avec vous... Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure » (Jean, XIV, 16, 23). Saint Paul répète à ses disciples : « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? » (I Cor., III, 16; Rom., VIII, 9-11; II Tim., I, 14; etc.)

Les Pères de l'Église se sont complu à méditer les paroles du Sauveur, chargées de si munificentes promesses. Des théologiens ont ensuite interprété cette magnifique doctrine en divers sens, que les études positives modernes ont confirmés ou redressés. Il serait superflu de revenir sur les résultats acquis par ces travaux. L'immense majorité des théologiens, à quelque école qu'ils appartiennent, enseigne que la Trinité entière habite en nous par la grâce. Cette habitation de l'Incréé ne se confond pas avec les dons créés de la grâce et des vertus surnaturelles. L'union qui résulte de la sanctification n'est pas plus réelle ou plus immédiate avec le Saint-Esprit

a-t-il une communauté de nature entre lui et l'âme humaine, comme dans le stoïcisme ou la mystique grecque » (*Première Epître aux Corinthiens*, Paris, 1935, pp. 95-96). Cette interprétation des exégètes contemporains s'accorde avec la pensée des Pères grecs, telle que l'exprime notamment saint Cyrille d'Alexandrie dans les *Glaphyres* (*in Genes.*, l. V; *P. G.*, t. LXIX, col. 233 A) : « Israël ne fut pas la demeure spirituelle de Dieu; Dieu n'habita pas en eux... Ceux qui vécurent avant l'Incarnation ne participaient pas au Saint-Esprit. » Cf. J. Mahé, S. J., *La sanctification d'après saint Cyrille*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. X (1909), pp. 485-492.

qu'avec le Père et le Fils. Toutefois, quoiqu'elle soit commune aux trois Personnes, l'habitation divine par la grâce est appropriée au Saint-Esprit, en raison de son caractère personnel d'amour et de don et en raison de la nature même de l'union entre Dieu et l'homme qui est le fruit de l'amour. Parler d'une présence spéciale du Saint-Esprit, d'une union spéciale de l'âme sanctifiée avec lui, n'est qu'une manière d'exprimer la présence des trois Personnes divines et l'union avec la Très Sainte Trinité.

Si l'on recherche plus de précision, les divergences d'opinions s'affirment, et notamment sur deux points : la nature même de cette présence et la valeur de l'appropriation. Présence commune de la cause en tous ses effets, présence objective de la Trinité exigée par la charité, ou Divinité atteinte elle-même par les habitus ou par les actes surnaturels de connaissance et d'amour, ou bien présence spéciale résultant d'une participation spéciale à la Divinité et liée nécessairement à la grâce, cause formelle de notre sanctification? D'autre part, la loi générale d'appropriation suffit-elle pleinement à expliquer les textes de l'Écriture et des Pères qui semblent faire de la présence spéciale de Dieu dans les justes l'apanage du Saint-Esprit? S'il est interdit de chercher une relation spéciale du côté de la cause efficiente, peut-être en discernerait-on une du côté de la cause formelle ou de la cause finale? Ou bien la découvrira-t-on dans l'analyse subtile de la grâce capitale du Christ?[4]

4. Cf. Dorsaz, *Notre parenté avec les Personnes divines*, Paris, 1921; *Ami du Clergé*, 12 mai 1932; B. Cuzin, *Du Christ à la Trinité, d'après l'expérience mystique de Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec*, Lyon, 1936; compte rendu par M. Olphe-Galliard, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. XVII (1936),

Entre ces diverses opinions théologiques, on ne se propose pas ici de prendre parti au moyen d'une discussion scolastique. Mais, les grandes lignes de la pensée grecque étant aujourd'hui mieux dégagées, en dehors des outrances de Petau et de ses disciples, on voudrait approfondir la doctrine des Pères sur le mode d'habitation de la Trinité, insister sur quelques-unes de leurs expressions les plus caractéristiques et essayer d'en découvrir le sens plénier. A cette fin, bien loin de demander quel est le système théologique que favorisent les Pères grecs, on cherchera d'abord à quelles questions les Pères ont voulu répondre en exposant leur pensée. Aussi, pour éviter toute synthèse arbitraire et toute interprétation préconçue, suivra-t-on, dans l'ensemble de cette étude, l'ordre même du *VII^e Dialogue sur la Trinité* [5] de saint Cyrille d'Alexandrie, le Docteur grec de la grâce, et l'écho des grandes voix de saint Athanase et des Docteurs

pp. 427-428 : « On nous propose... d'envisager la grâce sanctifiante d'abord dans le Verbe incarné auquel elle nous incorpore et d'y reconnaître une certaine adaptation au mode *personnel* dont le Fils participe à la nature divine. L'union hypostatique introduit l'Humanité sainte au sein de la société trinitaire : les relations que le Verbe incarné y contracte avec chacune des Personnes divines n'affectent-elles pas la grâce sanctifiante elle-même, puisque la grâce d'union en est comme la mesure et le modèle ? Or la grâce sanctifiante du Christ s'identifie dans sa réalité avec la grâce capitale à laquelle l'âme justifiée participe à son tour. On voit par quel biais on éviterait les écueils auxquels s'est heurté Petau. C'est sur la grâce, cause formelle de notre sanctification, que se fondent les relations personnelles de l'âme avec chacune des trois Personnes et cela en raison du caractère filial que lui confère sa conformité à la grâce d'union. Ce fondement est-il acceptable et la thèse qui nous le propose n'ébrèche-t-elle aucune des conclusions fermes de la théologie ?... Ne peut-on concevoir *sur le plan surnaturel*, ajoute de son côté M. Olphe-Galliard, une relation transcendante dont chacune des trois Personnes serait à sa manière le terme, mais dont l'âme sanctifiée seule se trouverait réellement affectée ? »

5 *P. G.*, t. LXXV, col. 1075-1124. Pour les citations de ce dialogue, on n'indiquera pas d'autres références que celles des colonnes.

de Cappadoce. Ce dialogue contient presque toutes les idées des Pères grecs relatives à la présence de la Trinité par la sanctification, et elles y sont disposées suivant les perpectives qui étaient celles des grands théologiens du IV^e^ siècle et du début du V^e^ siècle. Chaque passage essentiel du dialogue sera confirmé ou nuancé par des lieux parallèles du même auteur ou des autres Pères grecs.

*
* *

1. — Non plus qu'aucun autre écrit d'un Docteur grec, ce *VII^e^ Dialogue sur la Trinité* de saint Cyrille n'a pour objet immédiat l'habitation de la Trinité ou du Saint-Esprit dans les âmes sanctifiées. Il se propose de prouver la divinité du Saint-Esprit et sa procession de Dieu « par nature ». A cet effet, il étudie le rôle qui est attribué par les Écritures au Saint-Esprit dans ses rapports avec les hommes. Il faut bien remarquer cette perspective. Si les Pères grecs insistent sur ce fait que c'est la troisième Personne qui divinise les hommes, c'est moins pour lui assigner une propriété qui la distinguerait réellement des deux autres Personnes que pour manifester son unité avec elles dans l'identité de la nature divine. Faute d'avoir tenu compte de cette orientation de la dialectique grecque, on en a faussé trop souvent l'interprétation [6].

6. On est parfaitement d'accord avec le R. P. Galtier, S. J., lorsqu'il écrit : « De par ailleurs, une révision attentive de la doctrine attribuée par Petau aux Pères grecs a paru établir qu'il s'était mépris sur la portée exacte des affirmations qui lui avaient paru imposer sa conception. La « vertu sanctifiante » présentée par eux comme propre au Saint-Esprit, loin de le distinguer à leurs yeux des deux autres Personnes, leur apparaît, au contraire, comme un trait de sa communauté de nature avec elles. S'ils le relèvent et y insistent, c'est parce qu'ils y trouvent un moyen facile et assuré de le distinguer des êtres créés et d'établir sa divinité ou sa com-

C'est en retraçant le développement authentique de cette doctrine que l'on aura le plus de chance de découvrir la présence divine dans sa vraie lumière.

2. — Le Saint-Esprit est ou Dieu ou une créature. On ne peut admettre l'opinion plus subtile et blasphématoire qui le concevrait comme un intermédiaire : dénué de la perfection suprême dont il procède, il ne saurait prétendre au titre de Dieu; mais son état serait trop sublime pour convenir à une créature (1076 C-1077 A). En réalité, il n'existe pas de place pour un être qui serait apparenté à la fois à l'incréé et au créé; tout ce qui n'est pas Dieu est détrôné des hauteurs suprêmes et appartient au monde des créatures (1077 A-C). Or le Saint-Esprit est appelé Dieu par les Écritures, au même titre, au même rang, que le Père et le Fils; il est compris dans notre foi en une seule divinité suprême (Matth., XXVIII, 19; Act., XIX, 2-3). Il est donc Dieu, il existe en Dieu substantiellement (ἐνυπάρχειν οὐσιωδῶς... τῷ θεῷ), et non point comme une partie (οὐχ ὡς μέρος ὂν αὐτοῦ); il subsiste d'une manière propre (ὑφέστηκε γὰρ ἰδικῶς), procédant de la nature même du Père et répandu par le Fils en ceux qui en sont dignes (1080 C-D). C'est une impiété et une folie de diviser la nature divine, autant que d'en supprimer les distinctions de Personnes. Elle « s'épanouit en trois hypostases, que l'égalité et la ressemblance absolues ramènent à l'unité de nature et à l'identité d'essence » (1080 D), sans omettre « l'égalité d'opération » (1120 D;

munauté de nature avec le Père et le Fils. Il n'y a donc pas à chercher, dans leurs affirmations sur ce point, un argument en faveur d'une intervention spéciale de sa part dans l'œuvre de notre sanctification ou en faveur d'une union qui établirait entre lui et les âmes justes une relation d'ordre strictement personnel » (*Dictionnaire de Théologie catholique*, t. XII, 1re partie, 1933, col. 1335-1336).

item 1084 C, 1085 A, 1096 A, 1097 B...). Le Saint-Esprit est donc, au sens absolu et plénier du terme, consubstantiel au Père et au Fils (1081 D, 1084 C-D, 1085 B, 1092 C).

3. — Mais comment vérifier ces affirmations, comment reconnaître que l'Esprit est Dieu ? Entre autres ressources, il faut voir si les propriétés de la divinité brillent en lui substantiellement (οὐσιωδῶς), s'il est Dieu, en Dieu, de Dieu, par nature (φυσικῶς) (1081 D-1085 C). Saint Cyrille montre alors cette consubstantialité, en examinant le rôle du Saint-Esprit dans la sanctification ou la divinisation des hommes.

Il énonce ce que l'on pourrait considérer comme le principe général de la sanctification : « L'Esprit est-il consubstantiel au Père et au Fils ? Assurément, puisque les saints n'obtiennent pas la participation de Dieu (τὴν θεοῦ μέθεξιν) autrement qu'en possédant l'Esprit » (1085 B, 1092 D, 1113 A, 1120 A). C'est par lui que Dieu opère dans la créature (1109 B, 1112 C, 1113 C, 1116 B). « Le Saint-Esprit, par sa présence en nous, nous rend conformes à Dieu (συμμόρφους θεοῦ) » [7]. Si nous participons vraiment de la nature divine (II Petr., 1, 4), autant qu'il est possible, si nous devenons de la race de Dieu — comme une chose ne peut devenir flamme sans le feu —, ainsi faut-il que ce qui nous divinise soit Dieu. « L'Esprit ne susciterait pas en nous la présence de Dieu, selon sa nature (τὴν γε τοῦ κατὰ φύσιν θεοῦ παρουσίαν), s'il était d'une autre essence que Dieu » (1085 D). L'Esprit est donc Dieu

7. *Thesaurus*, 34; *P. G.*, t. LXXV, col. 585 A; *item*, col. 609 A, D; *In Joan.*, *P. G.*, t. LXXIII, col. 157 A-C; *item*, saint Athanase. *I Ep. ad Ser.*, 23-24; *P. G.*, t. XXVI, col. 584 A-D; 31, col. 600; Didyme l'Aveugle, *De Spir. Sto*, 4-7, 51-53; *P. G.*, t. XXXIX, col. 1036-1038, 1076-1078; saint Basile, *Adv. Eun.*, III, 4-5; *P. G.*, t. XXIX, col. 664 D-665 B.

et de Dieu par nature. Il divinise, donc il est Dieu [8]. On reçoit l'Esprit, on participe à Dieu, Dieu est présent par nature, l'Esprit est Dieu.

Avant d'aller plus loin dans l'analyse du dialogue, essayons d'approfondir la doctrine qui nous intéresse spécialement. Elle se condense ici en deux mots essentiels : participation (μέθεξις) et présence (παρουσία). Quelle est leur signification précise ? Ils nous transportent sous un climat intellectuel platonicien qu'il ne sera pas inutile d'évoquer brièvement. On retrouve dans ce dialogue de saint Cyrille les mots mêmes dont se servait Platon pour exprimer ses idées sur la participation : κοινωνία, παρουσία, ομοίωσις, et μέθεξις, qui apparaît dans Parménide (132 D), est très fréquent chez saint Cyrille [9]. Pour des esprits pénétrés de la métaphysique platonicienne, même modifiée et corrigée en beaucoup de points, et soucieux de repenser l'enseignement du Christ avec toutes les ressources de leur intelligence, comme l'étaient en général les Pères grecs, l'idée d'une présence spéciale de Dieu devait accompagner nécessairement leur foi en l'élévation réelle de notre être à une vie surnaturelle, à la sainteté de fils de Dieu. Car il n'y a d'être réel que ce qui

8. Pour l'ensemble de la doctrine cyrilienne sur cette question, cf. J. Mahé, S. J., *La sanctification d'après saint Cyrille*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. X (1909), pp. 30-40, 469-492, et, avec beaucoup de citations d'autres Pères, P. Gallier, S. J., *L'habitation en nous des trois Personnes*, Paris, 1928.

9. Sur le problème de la participation d'après Platon, parmi les livres français on peut consulter : Brochard, *La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste*, dans *Études de philosophie ancienne et moderne*, Paris, 1912, pp. 113-151 ; Rivaud, *Le problème du devenir*, Paris, 1906, pp. 329-345 ; A. Diès, *Autour de Platon*, Paris, 1927, pp. 485-523, 565-576; Léon Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres*, Paris, 1928, passim; *La pensée grecque*, Paris, 1923, pp. 209, 251, 260; *Platon*, Paris, 1935, pp. 130-138; A.-J. Festugière, O. P., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936, p. 94, n. 5, 350.

participe à Dieu. Si peu définie que soit cette notion de participation, elle contient cependant, outre les idées de dépendance et de similitude, l'idée d'une présence, la présence de celui qui confère telle forme de réalité. M. A. Diès cite cette phrase du *Timée* (53 A-B) : « Avant la formation du monde, tous les éléments se comportaient sans raison ni mesure. Et même, lorsque le tout eut commencé de s'ordonner, tout au début, le feu, l'eau, la terre et l'air avaient bien quelque trace de leur forme propre, mais, pour le reste, ils demeuraient évidemment dans l'état où il est naturel que soit toute chose dont Dieu est absent. » Puis, il la commente en ce sens : « ... la phrase a une portée générale. Elle exprime admirablement la pensée maîtresse du platonisme : toute chose n'a de réalité que par la présence, la *parousie* de l'être intelligible et divin, et, là où Dieu n'est pas, il n'y a que désordre et non-être [10]. » En dépit des métaphores poétiques, avec lesquelles Platon décrit cette présence, pour enchanter l'imagination et soulever l'âme, il ne la conçoit point d'une manière spatiale et discontinue : « ... la nécessité d'être en un certain lieu, d'occuper une certaine place, est marque de l'être sensible et changeant. La réalité de l'être intelligible n'est point une réalité spatiale. Sa présence, non plus, n'est point spatiale, et, pour qui sait lire le *Parménide*, toutes les objections faites à l'immanence de l'intelligible dans le sensible tombent devant cette simple observation que l'immanence de l'intelligible n'est point une présence locale, matérielle et divisée... Ainsi l'Être divin n'est nulle part, encore qu'il soit partout. Sa réalité est toute spirituelle, sa présence toute spirituelle; si distinct qu'il soit du sensible, il n'en est séparé que par *nature*, non par quelque

10. A. Diès, *loc. cit.*, p. 565.

distance ou quelque intervalle qu'on puisse imaginer [11]. » Différence de nature qui exclut rigoureusement de cette idée de participation et de présence tout soupçon de panthéisme immanentiste. L'idée la plus rapprochée que nous puissions nous faire de la participation, et qui est conforme à celle de saint Cyrille, comme nous le verrons plus loin, serait peut-être celle-ci : il y a participation quand une même réalité, sans cesser d'être elle-même, se communique, et est présente dans une multitude d'autres, qui sont différentes par nature de ce que cette réalité est en soi.

Si nous nous proposions l'étude des sources philosophiques de la pensée des Pères, nous insisterions sur cette doctrine platonicienne et nous en rechercherions les développements dans Plotin. Mais il suffit à notre propos d'avoir marqué cet enchaînement : être réel, participation, assimilation, présence. C'est celui que nous retrouvons chez les Pères, appliqué à notre filiation divine. L'homme a été le sujet de formations successives, depuis sa naissance corporelle jusqu'à son élévation surnaturelle : « ... cette formation par laquelle nous devenons enfants de Dieu, élevés intellectuellement par la connaissance des lois divines à une beauté surnaturelle, celle que procure à nos âmes l'ornement des vertus : c'est la beauté spirituelle. Il y a en même temps la formation dans le Christ à l'image du Christ par la participation au Saint-Esprit... Le Christ est formé en nous grâce au Saint-Esprit qui introduit dans nos âmes une certaine forme divine par la sanctification et la justice. C'est ainsi que s'imprime en nous le caractère de l'hypos-

11. *Ibid.*, pp. 569-570.

tase de Dieu le Père, grâce au Saint-Esprit qui nous assimile à lui par la sanctification [12]. »

Ce qui fait qu'une chose devient sainte, c'est la communion, l'assimilation, la participation à la sainteté essentielle, c'est la présence de celle-ci, de quelque façon d'ailleurs qu'elle se produise. La sainteté, tout en demeurant une, simple, transcendante, devient en quelque sorte, par la participation, immanente à une pluralité d'êtres divers. Elle s'unit à eux, sans se confondre avec eux, car participation ne signifie point identité. En réalité, c'est la participation qui, ayant un commencement et pouvant avoir une fin, se trouve dans le devenir, alors que la sainteté est absolue, divine, immobile. Cette présence de la sainteté a lieu quand une « formation » nouvelle vient à se produire dans le sujet en cause. Les hommes deviennent donc saints par une « communication », par une « présence » de la sainteté par nature, quels que soient d'ailleurs la façon dont s'opère cette action causale, efficiente, formelle, finale, et le nom dont il convient de la désigner.

4. — Poursuivant son exposé, Cyrille trouve une autre raison de la consubstantialité de l'Esprit avec les deux autres Personnes dans cette vérité de foi que l'homme est fait à l'image de Dieu. N'est-ce pas d'ailleurs un nouvel aspect de la participation ? [13] La communion à la sainteté ne consistera en rien d'autre qu'à en devenir la copie. Or, n'est-ce pas l'Esprit qui imprime en nous l'image de Dieu ? (1088 B) Il serait donc Dieu, si l'on ne pouvait objecter qu'en communiquant à l'homme une

12. S. Cyr., *In Is.*, l. IV, or. 2; *P. G.*, t. LXX, col. 936-937.

13. On lit en effet dans le *Parménide* (132 d, trad. Diès) : « Cette participation (μέθεξις) des choses aux formes consiste en cela seul qu'elles en sont les images. »

beauté supraterrestre il agit, non pas comme Dieu, mais comme ministre de la grâce divine ? La réponse de l'évêque d'Alexandrie est très suggestive; elle permet de distinguer, dans notre sanctification, un double élément : la présence de Dieu et la grâce de Dieu, ce que l'on appellera le Don incréé et le don créé. Ils se présentent tous deux comme corrélatifs : ils viennent ensemble dans l'âme et s'en retirent ensemble, sans jamais se confondre. Notre sanctification ne s'expliquerait donc ni par la présence de Dieu, ni par la grâce, prise séparément l'une de l'autre. Si l'Esprit n'est que ministre de la grâce divine, écrit en effet saint Cyrille, lorsqu'il imprime en nous l'image de Dieu, « alors, ce n'est pas lui, mais la grâce conférée par lui, qui est imprimée en nous. — *B.* Il semble. — *A.* Il faudrait donc appeler l'homme image de la grâce plutôt qu'image de Dieu... Et pourtant c'est bien la ressemblance avec Dieu qu'implique notre rénovation par le Christ. — *B.* Assurément. — *A.* Mais si la grâce conférée par l'Esprit est quelque chose de séparé de son essence, pourquoi le bienheureux Moïse n'a-t-il pas dit clairement que le Créateur, après avoir donné l'être au premier homme, insuffla en lui la grâce ? Et pourquoi le Christ ne nous a-t-il pas dit : Recevez la grâce par le ministère du Saint-Esprit ? Moïse dit : souffle de vie, car la nature divine est la vie véritable, puisque c'est en elle que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes. Le Sauveur dit : Le Saint-Esprit; et cet Esprit, il l'introduit et le fait habiter en nos âmes; par lui et en lui, *il ramène notre nature à son état primitif, c'est-à-dire qu'il nous refait à sa propre ressemblance par la sanctification*... L'Esprit est l'image parfaite et naturelle du Fils; formés selon cet Esprit par la sanctification, nous prenons nous-mêmes *la forme de Dieu*... Le Saint-Esprit est donc Dieu, lui qui nous refait

à l'image de Dieu, non par une grâce ministérielle, mais en se donnant lui-même, à ceux qui en sont dignes, comme participation de la nature divine... — *B.* Je n'ai rien à reprendre dans ce que vous avez dit [14]. » L'Esprit est donc Dieu, parce qu'il reforme en nous la ressemblance à Dieu même. Et s'il nous fait revêtir la forme de Dieu, par une participation à la nature divine, ce n'est pas par l'intermédiaire d'une grâce, c'est en se donnant lui-même à nous. Ainsi, d'une part, il est bien vrai que nous participons, non pas à une grâce créée, mais à Dieu même. D'autre part, ce don de l'Esprit change réellement la créature; la divine présence ne la laisse pas dans son ancien état. Hommes renouvelés, nous nous assimilons à Dieu « par la foi, par la sanctification, par une relation, c'est-à-dire par un rapport de participation et par l'introduction en nous de quelque chose de nouveau (εἰσκεκριμένως), bien que nous soyons appelés participant à la nature divine » (1089 B-C).

La présence de l'Esprit est donc corrélative à une transformation, passive ou active, ou mieux passive et active à la fois, du sujet en cause. Mais cette grâce de sanctification, qui nous rend semblables à Dieu, n'est pas obtenue par l'intermédiaire d'une autre grâce, non plus que notre rapport de participation ne se termine à un autre être créé : c'est le Saint-Esprit lui-même qui confère la sanctification, comme c'est lui-même ou Dieu (ἤτοι πρὸς θεὸν), qui est le terme opposé de la relation (1089 B, 1102 B, 1117 B; *item*, Thes., assert. 34, *P. G.*, t. LXXV, col. 597 A-C). Sainteté par nature, et non point canal par où passe la vertu sanctificatrice, — après la déformation qui résulte du péché, c'est lui qui reforme

14. Col. 1088 B-1089 C; sauf quelques modifications, trad. de J. Mahé, *loc. cit.*, pp. 483-484.

l'homme à l'image de Dieu, — l'Esprit est donc Dieu (1097 C, 1113 A-B, 1120 A-B; *item*, Thes., assert. 34, *P. G.*, t. LXXV, col. 609 D).

5. — Le Saint-Esprit est reconnu Dieu pour une autre raison encore : du fait qu'il habite en nous, nous sommes appelés, et nous sommes en réalité, les temples de Dieu. « Pourquoi cela ? Que les adversaires nous l'expliquent, si nous ne recevons vraiment qu'*une grâce nue et sans hypostase* (ψιλῆς καὶ ἀνυποστάτου χάριτος μέτοχοι). Mais il n'en est pas ainsi. Nous sommes les temples de l'Esprit réellement subsistant; et nous sommes appelés dieux à cause de lui, parce que, par notre union avec lui, nous communions à la divine et ineffable nature... Celui qui nous déifie par lui-même ne peut pas être étranger, en sa substance, à la nature divine » (1089 C) [15]. Sans aucun doute, et pour le besoin de sa démonstration, l'évêque d'Alexandrie insiste, dans ce passage, sur la présence divinisante de l'Esprit beaucoup plus que sur la grâce, distincte de lui, que nous recevons en même temps. Mais il serait excessif de déduire de ces textes que la sanctification n'est pas autre chose que la présence de l'Esprit, erreur qui fut commise, on le sait, par plus d'un théologien. Tout ce qui est enseigné ici, sous ce rapport, c'est que la grâce sanctifiante n'est pas « nue » et qu'elle s'accompagne nécessairement de la présence réelle de Dieu [16]. Cette distinction des deux dons est du reste con-

15. *Item*, saint Athanase, *I Epist. ad Serap.*; *P. G.*, t. XXVI, col. 577-580 ; saint Épiphane, *Haeres.*, 74, n. 31 ; *P. G.*, t. XLII, col. 497 D-500 D; saint Basile, *Adv. Eunom.*, III; *P. G.*, t. XXIX, col. 665.

16. Le P. Allo fait très bien comprendre ce passage de l'un à l'autre sens; ce qu'il écrit, au sujet de saint Paul, vaut aussi dans le cas présent : « Très souvent, chez Paul et ailleurs, πνεῦμα signifie l'esprit de Dieu communiqué aux hommes... Il s'agit alors habi-

firmée par le texte assez clair déjà cité en partie, décrivant les diverses formations dont l'homme a bénéficié sous l'action de Dieu : « Il y a la formation dans le Christ à l'image du Christ par la participation au Saint-Esprit... Le Christ est formé en nous grâce au Saint-Esprit qui introduit dans nos âmes une certaine *forme divine* par la sanctification et la justice. C'est ainsi que s'imprime en nous le caractère de l'hypostase de Dieu le Père, grâce au Saint-Esprit qui nous assimile à lui par la sanctification [17]. » Il s'opère donc en nous une transformation réelle, que nous appellerons la grâce sanctifiante, qui nous assimile à Dieu et qui suppose et implique la présence immédiate de l'Esprit sanctificateur. Cette indissoluble connexion n'entraîne point une confusion qui aboutirait, en définitive, à une sorte de panthéisme.

6. — On arrive à l'une des questions qui fut le plus controversée parmi les interprètes de la pensée grecque. Puisque le Saint-Esprit n'est pas d'une autre nature que

tuellement de la grâce sanctifiante ou des charismes; mais comme souvent ces passages sont en rapport étroit avec d'autres où est nommé le Saint-Esprit..., on ne voit pas bien toujours si l'apôtre parle du don ou de la Personne; se rappeler alors... que la Personne est contenue dans le don, et que Paul a toujours dans l'esprit la communauté de vie que la grâce établit entre Dieu et l'homme » (Première Épître aux Corinthiens, *loc. cit.*, p. 94).

17. *In Is.*, l. IV, or. 2; *P. G.*, t. LXX, col. 936-937; allusion aux dons surnaturels annoncés par le Christ et conférés par l'Esprit dans *VII*e *Dialogue*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1100 B; *item*, Didyme l'Aveugle, *De Spiritu Sancto*, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1036-1038, 1048-1058, 1076-1078, 1042 A-B : « Personne ne reçoit les bénédictions spirituelles de Dieu que le Saint-Esprit ne les ait précédées. Celui qui a reçu le Saint-Esprit reçoit en conséquence les bénédictions, c'est-à-dire la sagesse, l'intelligence et les autres dons »; pseudo-Basile (Didyme), *Adv. Eunom.*, V, *P. G.*, t. XXIX, col. 772-773; et déjà dans Origène, *In Joan.*, *P. G.*, t. XIV, col. 129.

le Père et le Fils, tout ce que l'on a dit de l'Esprit ne conviendra-t-il pas également au Père et au Fils ? Ou bien l'Esprit-Saint a-t-il vraiment en nous une habitation spéciale et propre ? Il semble ici que la dialectique dessine un mouvement circulaire en deux temps. La divinisation de l'homme étant attribuée au Saint-Esprit, celui-ci est Dieu : premier temps; mais comme il est consubstantiel avec les deux autres Personnes, tout ce qui relève de l'Esprit comme Dieu appartient à la fois au Père et au Fils : deuxième temps. Car, en raison de cette identité de nature, « le Père est dans le Fils et dans l'Esprit; de même, le Fils et l'Esprit sont dans le Père, et ils sont l'un dans l'autre » (1092 D). Si l'on s'arrêtait à la première phase de la dialectique, on concevrait assez aisément le rôle propre du Saint-Esprit dans la sanctification; mais si l'on ferme la boucle, si l'on achève le circuit, il devient manifeste que la doctrine de l'appropriation, comme on la nommera plus tard [18], suffit à expliquer, et peut seule le faire, la divinisation par l'Esprit.

L'hôte de ce Temple, qu'est l'âme divinisée, c'est en réalité le Dieu vrai, Dieu par nature; et l'Esprit que nous recevons ne se distingue pas, par son essence, de ce Dieu en trois hypostases (col. 1093 A). « Nous viendrons, moi et le Père, a dit Notre-Seigneur Jésus-Christ, et nous ferons chez lui notre demeure » (Jean, XIV, 23). « Per-

18. Le P. Mahé écrit à juste titre « De l'aveu même des théologiens qui savent le mieux découvrir chez lui (saint Cyrille d'Alexandrie) les opinions scolastiques, il n'a aucune idée de « la distinction entre propriétés et appropriations ». Il faut donc renoncer à obtenir une réponse formulée dans les termes mêmes de la demande. Au reste, personne n'y a jamais songé; on cherche seulement si le rôle attribué au Saint-Esprit dans la sanctification lui est absolument personnel, au point de ne convenir qu'à lui. Cyrille lui attribue-t-il ce rôle personnel à l'exclusion du Père et du Fils ? » (*Loc. cit.*, p. 470.)

sonne n'a jamais vu Dieu; mais si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, en ce qu'il nous donne de son Esprit... Dieu est amour; et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui » (I Jean, IV, 13-16). Parce qu'ils sont dans l'Esprit qu'ils infusent en nous, parce que cet Esprit est l'Esprit de leur substance, le Père et le Fils habitent en nous (1093 B-C) [19]. L'Écriture, certes, manifeste la distinction des hypostases, « et, cependant, par leur communion dans une seule nature, tout est de tous, présence (παρουσία), enseignement, participation (μέθεξις), opération (ἐνέργεια), gloire et tous les attributs de la nature divine » [20]. Dans l'exclusion radicale de toute activité propre à l'une ou à l'autre des Personnes divines, on ne saurait être plus catégorique que saint Cyrille d'Alexandrie : « Que le Père, pour parler notre langage, commence d'exécuter une œuvre quelconque, le Fils exécute absolument cette même œuvre dans l'Esprit; et quoi que vous disiez accompli par le Fils ou par l'Esprit, tout cela cependant vient totalement du Père : c'est par la sainte et consubstantielle Trinité tout entière que parvient à son terme quel qu'il soit, l'agir et le vouloir divin... La vocation, par conséquent, des apôtres est l'œuvre commune des trois Personnes : ils ont été choisis; choisis, ils ont été sanctifiés et faits orateurs par la divinité une,

19. *Item, in Joan.*, XI, 2; *P. G.*, t. LXXIV, col. 452 B-C : « Dieu le Père a son Esprit propre qui est de lui et en lui, l'Esprit-Saint, par qui il habite dans les saints et leur découvre ses mystères; qu'on ne se le représente pas comme un subordonné accomplissant sa tâche; mais comme étant dans le Père substantiellement, et procédant de lui sans division ni séparation, et manifestant comme lui étant propre ce qui est à celui en qui et de qui il est. Dieu n'habite pas en effet dans la créature autrement que par le Fils dans l'Esprit ». *Item*, col. 477 C.

20. 1093 D-1096 A, 1097 A-B, 1104 C-D, 1113 B-C, 1116 D, 1120 A, 1121 D-1124 A.

c'est-à-dire par le Père, au moyen du Fils, dans l'Esprit... Car l'œuvre de la Trinité est une, et, quoi que fasse ou décide le Père, le Fils le fait ou le décide pareillement, et de même l'Esprit. Répartir donc les activités entre les hypostases, pour que chacune ait la *sienne en propre*, c'est tout simplement introduire *trois dieux distincts* et complètement séparés les uns des autres. L'unité de nature dans la Trinité exige, en effet, que, pour toutes ses œuvres, il ne se produise en elle qu'un mouvement unique, et, dire qu'une des hypostases peut se porter à agir tandis que les autres restent inactives, c'est, par conséquent, pratiquer entre elles une large coupure [21]. » Pourrait-on dès lors reconnaître quelque chose de propre à l'Esprit, par rapport aux hommes, sinon dans l'ordre de l'efficience, du moins dans l'ordre de la formalité ou de la finalité ? La sanctification ne procède pas d'une action propre à l'Esprit, puisqu'elle sert à

21. *Adv. Nest.*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 172 A, 180 B-D, cité par P. Galtier, *L'habitation...*, *loc. cit.*, pp. 11-13. Beaucoup d'autres textes sont aussi catégoriques, v. g. : « ... nous entendons bien que l'œuvre de notre salut est réellement l'œuvre de la divinité unique. Nous pouvons bien *paraître* distribuer entre les divines Personnes les bienfaits qui nous arrivent ou quelques-unes des œuvres qui s'accomplissent par rapport à la créature, notre foi n'en reste pas moins que tout est du Père, par le Fils, dans l'Esprit. » *In Joan.*, x, 2; *P. G.*, t. LXXIV, col. 336 A; *item*, col. 336 D, 337 A, 289 D, 333 D, 872 A-B; *De SS. Trinit.*, Dial., III; *P. G.*, t. LXXV, col. 801 D-804 C. Par cette doctrine, saint Cyrille se fait l'écho des grands théologiens grecs qui l'ont précédé; pour ne citer que quelques passages rencontrés au cours de nos lectures : saint Athanase, *Or. II contra Arianos*, nn. 41-42, *P. G.*, t. XXVI, col. 234-237; *I Epist. ad Serap.*, nn. 19, 20, 22, 30, 31, *P. G.*, t. XXVI, col. 573-580, 581-584, 597-605; *III Epist. ad Serap.*, n. 6, col. 633-636; saint Basile, *De Spiritu Sancto*, n. 37, 38, 52, 56-60, *P. G.*, t. XXXII, col. 133-140 B, 165 D, 172-180; *Adv. Eun.*, l. III, *P. G.*, t. XXIX, col. 660, 655 A, 661 C-D, 665 B; saint Grégoire de Nazianze, *Or. XXXIV*, n. 14, *P. G.*, t. XXXVI, col. 256 A; saint Grégoire de Nysse, *Quod non sunt tres dii*, *P. G.*, t. XLV, col. 124-129; *Contra Eunomium*, l. II, col. 504-508.

prouver qu'il est consubstantiel aux deux autres personnes, identique à elles en opération comme en nature (ἐνέργεια καὶ φύσει). La sanctification ne se réalise pas non plus par l'impression en notre âme d'une forme propre à l'Esprit, qui serait la forme de notre sainteté, puisque celle-ci résulte d'une participation (μέθεξις) à la nature même de Dieu, dont la propre image s'imprime en nous. La sanctification ne se termine pas non plus à l'Esprit, comme à une fin, puisqu'elle nous restitue à (πρὸς) l'image du Fils, à l'image de Dieu et qu'elle établit en nous la présence (παρουσία) de toute la Trinité. Et, pourtant, n'y aurait-il pas à faire une part plus large à ces textes si nombreux et si connus, surtout depuis Petau, où le Saint-Esprit est appelé vertu sanctificatrice, feu purificateur, chrême qui fortifie, source d'eau vive, sceau de la ressemblance divine, etc... ? Serait-ce en raison de la « circumincession » des trois Personnes divines que toute la Trinité deviendrait présente, dans l'âme sanctifiée, en même temps que le Saint-Esprit ? Celui-ci, par sa présence, serait la cause propre de la présence totale. Il semble que cette interprétation forcerait encore un peu les textes et négligerait les principes : « présence, participation, opération, tout est de tous » (1096 A) et « nous avons beau *paraître attribuer* à une personne ce qui s'accomplit en la créature, tout vient du Père, par le Fils, dans l'Esprit » (t. LXXIV, col. 336 A). Mais, en éliminant toute distinction réelle, dans la présence comme dans l'action des trois Personnes divines en nous, on pourrait, croyons-nous, admettre une distinction de raison, fondée sur les distinctions immanentes et réelles des propriétés personnelles dans la Trinité, justifiée par l'affinité qui existe entre le caractère propre de l'Esprit, lien, esprit, sainteté, sceau, et le caractère de notre sanctification qui nous relie à Dieu en gravant

en nous sa vivante image. On dirait alors que c'est en raison du Saint-Esprit que nous sommes ainsi sanctifiés et que la Trinité habite en nous. Les textes patristiques et scripturaires garderaient toute leur vertu. Or, dans ces limites, on ne dépasse pas la théorie de l'appropriation, à laquelle les théologiens sont attachés à si juste titre [22], et l'on tient compte de la totalité de l'enseignement vraiment traditionnel.

7. — L'Esprit-Saint est Dieu *par nature*; nous, nous sommes divinisés : nous devenons dieux d'une manière accidentelle, c'est-à-dire sans changer de nature, bien que la substance même de notre âme soit touchée par la grâce. On aborde ici l'autre question très controversée : le mode d'union à Dieu par la sanctification. Saint Cyrille développe cette différence essentielle en opposant les termes de nature (ἐν ἰδίᾳ φύσει) et de relation (ἐν σχέσει τῇ πρὸς θεὸν), opposition qui apporte une nouvelle lumière sur la participation. Le Saint-Esprit possède toutes les propriétés de la Divinité, par nature; mais nous, nous devenons dieux *par relation*. Quand on n'a pas, ou que l'on n'est pas, par soi-même telle chose, c'est par relation avec elle qu'on en devient participant : la participation présuppose donc une diversité de nature et, une fois réalisée, elle ne supprime pas cette diversité naturelle

22. Cf. saint Thomas, *Sum. Theol.*, Iª Pars, q. 37, a. 2, ad 3 : « ... respectus importatur ad creaturam et in Verbo et in Amore procedente, quasi secundario; in quantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam »; q. 38, a. 1, ad 4; q. 39, a. 7; IIIª Pars, q. 7, a. 13 : « ... principium autem gratiae habitualis, quae cum charitate datur, est Spiritus Sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti, quod per charitatem mentem inhabitat. » *Quest. disput. de Veritate*, q. 10, a. 13; A. Gardeil, O. P., *L'expérience mystique pure dans le cadre des « Missions divines »*, Supplément à *La Vie Spirituelle*, juillet-août 1932, pp. 11-14.

(1096 D). La divinisation de l'homme ne change donc point sa nature. Ce qu'un être est par relation se distingue toujours de ce qu'il est par nature (1120 C-1121 B, [23]. Impossible donc de confondre le Saint-Esprit avec une créature sanctifiée : il est Dieu et vie par nature, non point par participation. Aussi peut-il par lui-même vivifier et déifier la créature, la faire devenir, autant qu'il est possible, par relation, par participation, ce qu'il est lui-même par nature (1097 B-C, 1109 D, 1112 B, 1117 C-D, 1120 A, 1124 C, et dans le *VI*[e] *Dial.*, 1012 A).

Mais l'Esprit-Saint n'apparaît-il pas aussi comme un être « participant », dans cette parole du Christ : « ... il recevra de moi et vous l'annoncera » (Jean, XVI, 14) ? Nullement, répète le Docteur; comme le Fils dit les paroles du Père (Jean, III, 34), tout en lui étant consubstantiel, ainsi l'Esprit dit les paroles du Fils, tout en « ayant, par identité de nature, même gloire et même parole. Il est donc saint, non par participation, non par une relation au Fils qui proviendrait de l'extérieur, mais en nature et en vérité, il est son esprit » (1121 A, 1120 C, 1121 C) [24]. L'identité de la nature dans laquelle subsis-

23. *Item*, Évagre le Pontique, parmi les lettres de saint Basile, *Epist. 8*, n. 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 249 B : « Tout être saint, dont la nature est limitée, n'a qu'une sainteté adventice (ἐπίκτητον). Mais le Fils et aussi le Saint-Esprit, est source de la sanctification, d'où découle pour toute nature raisonnable la sainteté correspondant à sa vertu »; et 261 C-D, 264 B. Saint Basile, *De Spiritu Sancto*, *P. G.*, t. XXXII, col. 136 D-137 A, 153 B, 156 B-C; *Adv. Eun.*, III, *P. G.*, t. XXIX, col. 660 B-661 A; *Epist. 159*, *P. G.*, t. XXXII, col. 621 B; l'idée d'habitation par essence est liée à celle de participation, *P. G.*, t. XXXII, col. 714 A, 726 B, et à celle de relation, col. 177 C. Saint Athanase, *Contra ar. I*, *P. G.*, t. XXVI, col. 29 A; *I Epist. ad Serap.*, col. 584 A-D, 600.

24. De même, le Verbe incarné, abstraction faite de sa nature humaine et des grâces qu'elle reçoit, est Dieu par identité de nature et non point par relation ou par participation, — alors que, au contraire, la sainteté de son humanité est unie aux deux autres

tent les Personnes divines exclut donc toute idée de distinction d'essence et par suite de participation. Or, la relation (σχέσις), au sens où elle est entendue ici[25], est connexe avec la participation, et, donc, avec une différence de nature. Elle exprime, en effet, le rapport avec Dieu dans lequel se tient toute âme qui participe à la nature du Père, à la lumière du Verbe et à la sainteté de l'Esprit sans que l'on puisse déterminer dans tous les cas si ce rapport résulte de la participation, s'il la produit ou s'il la constitue.

8. Cette relation est spéciale. La présence qu'elle comporte ne doit pas être confondue avec la présence générale de l'Esprit dans toutes les créatures, dont il suscite et maintient l'existence (συνέχει τὰ πάντα) (1105 B-D, 1108 C-D, 1109 B-C, 1112 B-D). Il leur communique de sa puissance (ἐνέργειαν), mais il ne demeure pas en elles par sa nature. On retrouve les deux phases de la dialectique. Les choses ne sont que par une participation à l'Esprit; comme source de l'être, il est donc Dieu et, comme il est de Dieu, c'est Dieu qui crée et conserve toute chose (1112 B-D). Toute chose possède donc une participation (μέθεξιν) à l'Esprit de Dieu qui confère l'être et la force; toutefois il s'agit là d'une participation à la puissance et non à la nature divine.

La présence par la sanctification ne se confond pas non plus avec cette présence divine dont bénéficiaient les pro-

Personnes, non point par nature, mais par relation (σχετικῶς καὶ οὐ φυσικῶς), *In Joan., P. G.*, t. LXXIV, col. 564 B, 561 B, 548 B-D; *Thes. assert. 12, P. G.*, t. LXXV, col. 184 A-B; *assert. 10*, col. 120 B-121 B; *VI^e Dial.*, col. 1012 A.

25. Car elle n'est pas toujours liée à la participation; elle exprime aussi le rapport des personnes dans l'identité de nature. Cf. notre livre à paraître bientôt : *Les relations trinitaires, saint Augustin et la pensée grecque.*

phètes de l'Ancien Testament. « Dans les saints prophètes brillait une sorte d'illumination et d'inspiration de l'Esprit, capable de les élever à la vision de l'avenir et à la connaissance des choses cachées : mais en ceux qui croient au Christ, ce n'est plus une simple inspiration qui vient du Saint-Esprit, c'est le Saint-Esprit lui-même qui vient habiter et fixer sa demeure. Et c'est pour cela que nous sommes appelés temples de Dieu, alors qu'aucun des saints prophètes n'a jamais été appelé temple de Dieu [26]. » Jean-Baptiste lui-même, malgré la supériorité de sa vertu, est d'une condition inférieure à celle de l'enfant régénéré par le baptême du Christ : « C'est que le bienheureux Baptiste était né de la femme, tandis que le baptisé est né de Dieu et participe à la nature divine; il possède le Saint-Esprit habitant en lui; il est appelé et il est le temple de Dieu [27]. »

En quoi consiste donc cette présence spéciale dont aucune créature, même la plus parfaite, n'a pu jouir avant la régénération par l'Esprit du Christ ? Dieu n'est plus présent seulement par son opération, mais encore par sa substance (οὐσιωδῶς) [28].

26. *In Joan.*, l. V, *P. G.*, t. LXXIII, col. 757 A-B.

27. *Ibidem*, col. 757 B; *Thes.*, *P. G.*, t. LXXV, col. 173 B.

28. Il nous faut ici laisser le *VII*[e] *Dialogue*, car il n'insiste pas sur cette précision. Au cours de ce dialogue, nous n'avons d'ailleurs relevé que les signes de la divinité de l'Esprit-Saint, qui pouvaient éclairer le mystère de la présence sanctificatrice. Une allusion rapide à la présence par nature se décélera-t-elle en ce passage : 1124 B; citant Matt., x, 19, Cyrille ajoute au texte, comme si ces mots appartenaient encore à l'Évangile : « Ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμὶν γλῶτταν τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐνεργείᾳ καὶ φύσει. » Il serait intéressant de rechercher l'origine de cette glose, à cause de l'importance des deux mots caractéristiques ἐνεργείᾳ καὶ φύσει. Sans doute est-elle d'origine alexandrine ou antiochienne. Se trouve-t-elle dans quelque manuscrit ? Aucune édition critique du Nouveau Testament ne la signale. Émane-t-elle d'un commentateur ? Le verset manque dans les fragments d'Origène et d'Athanase sur Mat-

On connaît la copieuse littérature, suscitée à ce sujet, par les interprétations de Petau, de ses nombreux disciples et de leurs contradicteurs; inutile de refaire l'histoire de cette polémique. La source des erreurs ou, si l'on veut, des formules excessives de Petau et de son école se trouve très probablement dans un rapprochement abusif entre la participation unifiante à la nature même de Dieu et l'union substantielle à Dieu. De la participation à la substance de Dieu, on peut déduire une présence substantielle, mais non point une union substantielle. Ce sont deux conceptions à distinguer très nettement.

Il est tout à fait conforme à la pensée et au vocabulaire des Pères grecs que la présence de la Trinité par la sanctification se distingue de la présence commune, par ce trait qu'elle est substantielle. Ce n'est plus la grâce d'illumination des prophètes, ce n'est pas seulement la grâce sanctifiante, mais l'habitation même de l'Esprit, de cet Esprit qui est substantiellement Dieu : c'est la présence réelle de la majesté divine[29]. « Autrefois le Saint-Esprit était présent par son action (ἐνεργείᾳ παρόν); maintenant, il est présent par sa substance (οὐσιωδῶς)[30]. »

thieu et sur Luc (XII, 11) et dans ceux de Cyrille sur Matthieu; mais e commentaire de Cyrille sur Luc (*P. G.*, t. LXXII, col. 732 B) conient une explication qui va dans le même sens : « A ceux qui ivent dans la foi et dans l'amour, l'Esprit inspire les discours qui onviennent, à la manière d'un maître intérieur (ἔνδον ἐνοιχῶν). » l ne s'agit pas d'une motion ordinaire, mais d'une habitation ntime de l'Esprit; cependant le terme φύσις est absent.

29. Cf. très nombreuses références dans Petau, Mahé, *loc. cit.*, pp. 473-474. Dans tous ces textes, il est bien évident que, par sanctification, les Pères n'entendent pas seulement certains effets produits dans l'âme, mais la venue et la présence de la Trinité elle-même.

30. Saint Grégoire de Nazianze, *Or. XLI*, n. 11; *P. G.*, t. XXXVI, col. 444 C; cf. discussion de l'interprétation de ce texte par Petau dans P. Galtier, *L'habitation...*, *loc. cit.*, p. 214, n. 2.

Mais présence substantielle ne signifie pas, de soi, union substantielle. « Quand on entend parler d'une *habitation substantielle* du Saint-Esprit dans l'âme juste, on comprend qu'il s'agit d'une présence de la Substance du Saint-Esprit. Mais quand on entend dire qu'il y a entre le Saint-Esprit et l'âme juste une *union substantielle*, que le Saint-Esprit s'unit substantiellement à l'âme juste, l'attention se porte nécessairement sur la nature et l'intimité de cette union que l'on qualifie de substantielle [31]. » Il n'existe en fait qu'une présence substantielle, ou mieux une immanence réciproque, qui comporte l'union substantielle : c'est la présence des trois Personnes divines dans l'identité de leur substance. Ainsi y a-t-il « union physique et substantielle » (οὐσιώδη τε καὶ φυσικὴν τὴν ἕνωσιν) entre le Verbe et le Père [32], comme entre le Verbe et l'Esprit (τὴν οὐσιώδη καὶ φυσικὴν οἰκειότητα)[33]. Une autre union est appelée substantielle, dans le style cyrillien : c'est l'union du Verbe et de sa nature humaine (ἕνωσις κατ' οὐσίαν) [34]. Mais cette formule, qui n'a du reste pas prévalu en théologie, ne reçoit pas chez l'évêque d'Alexandrie le sens précis que lui ont donné les scolastiques.

Cyrille disposait donc d'un vocabulaire riche et nuancé pour exprimer l'union substantielle. Or, bien qu'elle comporte une présence de la substance divine, l'union de l'âme sanctifiée avec la Trinité n'est jamais appelée substantielle. Elle est, au contraire, toujours opposée à l'union substantielle par les termes de relation ou de par-

31. J. Mahé, *loc. cit.*, p. 472; même observation dans P. Galtier, *L'habitation..., loc. cit.*, p. 215.

32. *In Joan.*, l. XI, *P. G.*, t. LXXIV, col. 561 D.

33. *De SS. Trinit., Dial. VI, P. G.*, t. LXXV, col. 1012 A.

34. *Fragmenta varia, P. G.*, t. LXXVI, col. 1453 B; *Epist. XVII, P. G.*, t. LXXVII, col. 120 C; etc...

ticipation dont on a déjà précisé la portée : il ne s'agit là que d'une union accidentelle. Bien que nous recevions réellement quelque chose de divin qui nous élève au-dessus de notre nature, nous ne sommes pas transformés en la substance divine, ni en une substance mixte nouvelle : l'union ne saurait être substantielle [35]. On pourrait ramener à trois séries d'antithèses les différences qui se manifestent dans de nombreux textes entre la filiation du Verbe et la nôtre : filiation par nature ou par participation, par essence ou par quelque chose d'extérieur, en vérité ou par adoption. Notre union, si intime et si exceptionnelle qu'elle soit, demeure une union relative (ἕνωσις σχετική), notre dignité nouvelle nous vient de l'extérieur et la régénération si profonde de l'homme à l'image de son Dieu ne change pas sa substance [36].

On le voit, la présence substantielle et l'union substantielle restent deux choses distinctes, la première n'entraîne pas la seconde et la négation de celle-ci ne s'étend pas à celle-là. La Trinité est, par sa substance même, présente en l'âme justifiée et la participation à la sainteté divine, présupposant et sauvegardant la différence des natures, autant que des personnes, n'implique qu'une union relative.

9. — Cette présence spéciale de la Trinité par la sanc-

35. Malgré les difficultés philosophiques qu'elle soulève, le cardinal Mercier maintenait cette expression (*Vie intérieure*, pp. 389-391).

36. *Glaphyr. in Ex.*, l. III, 1, *P. G.*, t. LXIX, col. 497 C-D; *Com. in Matth.*, n. 16, *P. G.*, t. LXXII, col. 421 C; *in Joan.*, l. I, *P. G.*, t. LXXIII, col. 153 B, 156; l. IV, col. 629 A-B; l. V, col. 884 C-D; l. X, *P. G.*, t. LXXIV, col. 333 A; *Thesaurus, P. G.*, t. LXXV, col. 525 B-D, 597 B-C; *Dial. in S. Trinit.* VII, *P. G.*, t. LXXV, col. 1089 C, 1096 D; *Quod unus sit Christus, P. G.*, t. LXXV, col. 1293 B-D; *Adv. Nest.*, l. II, c. 12, *P. G.*, t. LXXVI, col. 108 C-D; l. III, c. 2, col. 125 A-B; *Apologeticus...*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 408 C-D; *Epist. XVII*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 112 C.

tification se réalise-t-elle seulement par l'*infusion* de la grâce et des autres dons surnaturels, ou bien par l'*exercice* de ces dons ? Les théologiens, on le sait, ont distingué les deux modes de présence. Dans les deux cas, il y aurait participation à la nature divine. Si la participation est considérée du point de vue ontologique, et dans la créature, nous atteignons les dons et la présence d'immensité; si elle est considérée, en outre, du point de vue de l'objet, qui spécifie les habitus ou les actes surnaturels de connaissance et d'amour, nous parvenons à la présence objective, qui serait la véritable habitation. Avant de nuancer davantage ces divers aspects, il importerait de savoir tout d'abord si, à ce goût très légitime de la précision, les Pères grecs ont apporté une première satisfaction. Or, nous devons reconnaître que leurs textes n'établissent pas une discrimination si nette entre les deux modes de présence. Aucun mot ne distingue ni ne caractérise la présence objective. Une participation ontologique spéciale suffit à expliquer une présence spéciale, conformément d'ailleurs aux vues platoniciennes. Que l'on participe à la nature même de Dieu et non plus seulement à sa puissance, et Dieu sera présent de façon toute spéciale, non seulement par sa puissance, mais par sa nature même : nous deviendrons ses temples et il habitera en nous.

Certains passages, toutefois, nous permettraient de préciser un peu cette théorie. Si l'on considère Dieu présent dans l'âme, on n'admet pas de degré dans la présence par substance : la substance divine habite en son temple, ou elle n'y habite pas. Mais si l'on envisage le temple, l'être en qui Dieu est présent, un progrès s'avère possible. Ce progrès suppose déjà dans notre organisme spirituel une parenté avec Dieu, qui nous habilite à des actes d'un ordre supérieur, suivant la loi développée par

Grégoire de Nysse : « Si donc l'homme est appelé à la vie pour prendre part aux biens de Dieu, il est nécessairement apte, par sa constitution, à partager ses biens. De même en effet que l'œil participe à la lumière grâce aux principes lumineux qui y sont naturellement déposés, et attire à soi, en vertu de ce pouvoir inné, ce qui a la même nature, de même il fallait qu'une certaine affinité avec le divin fût mêlée à la nature humaine pour lui inspirer, au moyen de cette correspondance, le désir de se rapprocher de ce qui lui est apparenté [87] »

La participation à la nature divine, qui restitue l'homme à l'image de Dieu, entraîne déjà une présence spéciale de la Trinité, la présence par substance. Le caractère propre de celle-ci dérive du fait et de la nature de la participation et non pas de l'habilitation à posséder Dieu objectivement en l'atteignant lui-même par la connaissance et par l'amour.

En réalité les Pères grecs n'opposent pas ces deux raisons et il n'apparaît même pas qu'ils distinguent la spécificité de la seconde. Et pourtant il se dégage de leur enseignement que, sur cette aptitude à une activité surnaturelle, résultant de la participation sanctifiante à la nature même de Dieu, se greffe justement la possibilité d'un progrès : la présence de Dieu peut devenir plus totale, par rapport à nous, plus envahissante. Saint Grégoire de Nazianze se plaît à développer cette idée que les saints se divinisent de plus en plus par la contemplation [88]. « Devenons lumière, nous les disciples de la grande Lumière qui a dit : Vous êtes la lumière du monde (Matth., v, 14). Participons à la Divinité, parti-

87. *Discours catéchétique*, V, 1, éd. et trad. Méridier, Paris, 1908, pp. 26-27 (collection Emmer et Legeay).

88. Cf. Pinault, *Le platonisme de saint Grégoire de Nazianze*, La Roche-sur-Yon, 1925.

cipons à la première et pure Lumière [39]. » Et l'évêque développe en conséquence tout un programme de purifications ascétiques, qui nous assimilent peu à peu à notre Dieu de lumière. L'action en effet engendre la contemplation (πρᾶξις γὰρ θεωρίας πρόξενος) [40]. « Veux-tu devenir théologien et digne de la Divinité ? Garde les commandements, marche dans la voie des préceptes : l'action, en effet, achemine à la contemplation [41]. » Nous perfectionnerons ainsi en nous l'image de Dieu et nous le connaîtrons d'autant plus que nous lui ressemblerons davantage. Nous verrons la divine essence, « c'est ma pensée, quand ce qui est difforme et divin, c'est-à-dire notre âme, aura rejoint cette nature qu'elle participe, et quand l'image se sera élevée jusqu'à son prototype, qu'elle n'atteint à présent que par le désir [42]. » Ces sublimes pensées de Grégoire de Nazianze s'accordent avec les conseils de son ami Basile, conseils plus simples, moins parés d'éloquence, mais aussi nourris de doctrine : « C'est une bonne prière, qui imprime vivement en notre âme la pensée de Dieu, et voilà en quoi consiste l'habitation : par le souvenir, faire siéger Dieu en soi-même. Ainsi devenons-nous les temples de Dieu, quand les soucis terrestres ne viennent pas interrompre la continuité du souvenir, que les mouvements imprévus de la passion ne viennent pas troubler l'esprit, et que l'ami de Dieu, fuyant toute chose, se réfugie en Dieu, repousse les invitations aux plaisirs et s'applique aux exercices de la vertu [43]. »

L'activité du sujet contribue donc d'une certaine

39. *Or. XL*, nn. 37-38, *P. G.*, t. XXXVI, col. 412 B-413 C.
40. *Ibidem*, col. 412 C.
41. *Or. XX*, n. 12, *P. G.*, t. XXXV, col. 1080 B.
42. *Or. XXVIII*, n. 17, *P. G.*, t. XXXVI, col. 48 C.
43. *Epist. II*, n. 4, *P. G.*, t. XXXII, col. 229.

manière à établir cette habitation divine. La présence de la Trinité, correspondant à cette assimilation progressive du sujet en cause, serait-elle d'une espèce distincte, équivaut-elle à ce que l'on appelle la présence objective ? Il semble plutôt que, lorsque les Pères grecs parlent de contemplation de Dieu, d'actes de religion, de connaissance et d'amour surnaturels, ils visent la divinisation ontologique, subjective, qui en résulte, et la présence qui est connexe avec cette participation grandissante à la Divinité. Notre être se pénètre et, si l'on peut dire, s'imbibe de son Dieu. La contemplation est assimilatrice de notre être à son objet, mais la pensée grecque se porte sur cette transformation ontologique plutôt que sur le caractère objectif de la présence. Union déifiante par la contemplation, contemplation transformante, y a-t-il plus qu'une différence de degré, dans le sujet, entre la présence qui résulte de cette participation plus plénière à l'être divin et la présence par la substance qui accompagne l'infusion de la grâce sanctifiante et des autres dons surnaturels ? Au fond, est-ce autre chose que l'imprégnation progressive de notre être par la Divinité ?

Cette doctrine prolonge les lignes tracées déjà par saint Jean et par saint Paul. L'apôtre bien-aimé considère la nouvelle naissance des fils de Dieu; cette dignité est méconnue du monde, imparfaitement connue des chrétiens, car elle n'a pas encore produit tous ses effets. Ce que nous deviendrons, après avoir grandi dans cette vie surnaturelle, n'a pas encore été manifesté : « Mes bien-aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Mais nous savons qu'au temps de cette manifestation, nous lui (à Dieu) serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (I Jean, III, 2). C'est donc aussi parce qu'ils verront Dieu que ses fils lui seront semblables. N'est-ce

pas déjà, au moins en germe, l'idée d'une contemplation transformante ?

Commentant les textes de saint Paul, sur l'Esprit qui renouvelle l'homme, le P. Allo écrit : « C'est l'Esprit même de Dieu qui est venu verser ses secrets dans l'intelligence de ceux que le baptême associait à la mort et à la vie du Christ. Il est descendu habiter dans leurs âmes; et, par son contact (sans détruire leur substance ni y substituer la sienne), ce Principe transcendant a opéré en eux une transformation (nous dirions aujourd'hui que c'est par la grâce sanctifiante); il a « renouvelé » leur πνεῦμα, la « fine pointe » par où l'intelligence est capable d'intuitions supérieures, et il y a mis l'intuition de foi, sagesse subjective essentielle, adhésion à la sagesse transcendante... Le plan de leur vie est désormais de se laisser pénétrer, éclairer et diriger de plus en plus complètement par l'Esprit qui déjà virtuellement possède toute leur âme, et dont ils ont les « arrhes » ou les « prémices »... Ce travail de spiritualisation, de déification, n'est pas mené à terme en un jour. Il progresse plus ou moins rapidement suivant que l'âme est plus ou moins réceptive par rapport à l'action de l'Esprit qui agit en elle... C'est que la réceptivité spirituelle de l'intelligence se proportionne au degré de ressemblance avec le Christ; ressemblance qui progresse dans la mesure où l'âme se dégage des sentiments « charnels » inspirés de vues purement humaines, pour « sentir comme le Christ », sans égoïsme, sans cupidité, sans recherche de vaine gloire [44]. » Plus que sur la valeur de la contemplation, l'accent est mis par saint Paul sur la valeur de l'ascétisme, si l'on peut, sans les opposer de façon trop tran-

44. Dans *Première Épître aux Corinthiens, loc. cit.*, p. 113; les parenthèses sont de l'auteur.

chée, distinguer ces deux formes d'activités, d'ailleurs subordonnées l'une à l'autre, et toutes deux assimilatrices au divin.

On n'a vu se manifester ni l'idée distincte, ni la formule de présence objective. Rien n'interdit, certes, à la théologie postérieure de déceler les deux modes de présence de la Trinité par la sanctification de l'âme. Ce faisant, elle explicite des données qui se trouvent peut-être, implicites ou confuses, dans les textes des Pères. Mais dire que, selon les grands théologiens des IV^e^ et V^e^ siècles, la présence objective est l'explication topique de l'habitation divine chez les saints, ce serait, semble-t-il, non plus expliciter, mais méconnaître et forcer la pensée des Pères grecs.

*
* *

La littérature patristique grecque, du moins les œuvres de saint Athanase, des trois grands Cappadociens et de saint Cyrille d'Alexandrie, ne contient pas de traité didactique sur l'habitation divine. Cette doctrine est pourtant offerte, avec une fervente complaisance, aux méditations des fidèles et des théologiens. Elle est vivante, organique, c'est-à-dire intégrée à sa juste place dans l'enseignement chrétien, mais elle n'est pas organisée, systématisée, étudiée en elle-même et pour elle-même.

C'est au milieu de la lutte, et spécialement pour défendre la divinité du Saint-Esprit, que les Pères ont développé ces pensées. La troisième Personne est Dieu, parce qu'elle sanctifie et divinise; mais avec elle et en elle agissent le Père et le Fils. La sainteté de l'homme comporte une présence spéciale du Saint-Esprit; mais avec lui et en lui sont présents le Père et le Fils. Par son activité

religieuse surnaturelle, l'homme s'assimile de plus en plus au Christ et il étend en lui le rayonnement de la divine présence. La substance de la Trinité habite dans l'âme justifiée et il s'établit entre ces deux substances une union accidentelle et relative, d'un ordre à part, car elle résulte d'une participation à la nature même de Dieu.

Les Pères grecs marquent donc une différence entre l'union et l'habitation, celle-là étant relative et celle-ci substantielle. Et ce dernier caractère suffit à distinguer de toute autre présence divine celle qui se réalise par la sanctification de l'Esprit : dans ce dernier cas seulement, on peut parler d'habitation (οἴκησις) [45]. Dieu ne reste plus comme étranger à l'effet qu'il produit; il demeure en lui et le modèle à l'image de sa substance. Il ne semble pas que les Pères grecs aient pénétré plus avant dans cette mystérieuse présence. Mais ces maîtres de la théologie catholique n'en ont pas moins légué à la pensée chrétienne une doctrine traditionnelle approfondie, et la certitude éclairée d'une présence divine en nous, habitation capable d'apaiser l'inquiétude et d'enflammer l'amour des âmes régénérées.

Fribourg.

Irénée Chevalier, O. P.

45. Saint Épiphane, *Adv. haer.*, l. III; *Haer.*, LXXIV, n. 13; *P. G.*, t. XLII, col. 500 C; ἐνοίκησις ; saint Basile, *Epist. II*, n. 4, *P. G.*, t. XXXII, col. 229 B.

A TRAVERS LES REVUES

L'Esprit et la vie

C'est sous ce titre que les **Études Carmélitaines** viennent de sortir un excellent numéro (avril 1938) qui a pour thème la dualité de l'être humain. Quelques citations du très bon article liminaire de Gustave Thibon donneront une idée de l'intérêt de cette étude et de l'intelligence avec laquelle elle est abordée.

Le fait :

L'homme est divisé; aucune nécessité matérielle ne lie infailliblement sa marche à sa route, une croisée de chemins toujours renaissante surgit sous ses pas et lui impose le choix et l'effort. Le combat est au cœur de sa destinée, et chacun de ses actes, à la différence de ceux des êtres purement cosmiques, peut être interprété comme une victoire ou une défaite. *Vita hominis militia...*

La définition des termes :

Par vie, nous entendons l'ensemble des éléments par lesquels l'homme fait partie de l'univers sensible (corps, instincts, sensibilité sous toutes ses formes...); par esprit, nous voulons désigner tout ce qui, en lui, émerge hors du cosmos et échappe à sa nécessité : l'intelligence et la volonté avec tout leur cortège d'exigences supra-sensibles et, à la limite, surnaturelles. Le conflit dont nous allons parler se ramène à la compression des instincts vitaux par la loi morale (je prends ici le mot de morale dans le sens très large de réglage des mœurs par l'esprit) et par l'idéal religieux.

Ce conflit est spécial à l'homme :

Ce serait toutefois faire montre d'une coupable paresse d'esprit que d'invoquer, pour expliquer le dualisme humain, la seule chute originelle. Ne distendons pas une vérité profonde en un grotesque *Deus ex machina*. Tous les problèmes moraux débouchent sur des problèmes ontologiques, et l'être qui tombe révèle par là qu'il

portait dans sa nature une disposition à la chute. Il n'est pas téméraire d'affirmer que l'homme à l'état de nature pure (c'est-à-dire l'homme également soustrait au péché et au miracle) serait affecté d'une certaine tension intérieure. C'est ici toute la question de la nature humaine qui est en jeu. Une plante, un animal, reçoivent, si je puis dire, leur essence d'un seul coup; sauf empêchement extérieur, ils sont fatalement ce qu'ils doivent être. Mais l'homme — et là est le signe essentiel qui le distingue de tous les autres êtres supérieurs et inférieurs à lui — ne reçoit pas d'emblée son humanité. L'esprit éclot lentement, péniblement en lui; l'épanouissement intellectuel et affectif de cet esprit dépend largement de son choix et de son effort. On ne mérite pas d'être une pierre, une bête ou un ange, on mérite d'être un homme. Tous les autres êtres sont ce qu'ils sont, l'homme devient ce qu'il est. Il doit conquérir son essence... or qui dit conquête dit aussi combat. Le conflit humain a donc sa racine dans la nature humaine. Ce conflit, le péché l'a aggravé et infecté, il ne l'a pas créé de toutes pièces.

Ce conflit peut et doit être fécond :

Il est un autre fait qu'on ne peut guère contester : le conflit entre la vie et l'esprit, — un certain brisement de la plénitude vitale de l'homme concourt puissamment à sa plénitude humaine. Rien de pur ni de grand n'a jamais crû ici-bas sans l'ascétisme et sans la douleur.

Mais si profond que soit ce dualisme intérieur, il n'en reste pas moins vrai que l'homme est un et que, poussé au-delà de certaines limites, érigé en absolu, le conflit entre l'esprit et la vie aboutit à la ruine commune de l'esprit et de la vie. L'homme est indissolublement vie et esprit : toute option trop brutale en faveur de l'un ou de l'autre est inhumaine...

C'est stigmatiser du même coup un ascétisme rigide :

Certaines morales apparaissent comme des empiétements dangereux de l'idée pure (j'allais dire de l'idée fixe, et ce n'est peut-être pas par hasard que ce terme a dans le langage courant le sens peu flatteur qu'on lui connaît) sur le domaine de la vie et de l'action humaines. Elles exigent de l'homme une simplicité, une immobilité d'essence, elles écrasent le devenir vivant sous une éternité morte.

Qu'on y prenne garde : par des chemins détournés, la vie risque de prendre sa revanche, et l'on aboutit vite (l'expérience ne le montre que trop), à la falsification des va-

leurs spirituelles et à la contamination de l'esprit par les énergies vitales refoulées.

En outre :

Les morales et les cultures qui mettent trop l'accent sur les valeurs spirituelles et confèrent à celles-ci une dignité presque autonome favorisent par là le mensonge intérieur.

Les valeurs vitales ont cet avantage qu'elles sont sincères : il n'est guère possible, par exemple, à un homme normal de se faire des illusions (et d'en donner aux autres) sur son degré de force et d'adresse physiques : dans ce domaine, les critères d'estimation sont trop faciles et trop précis! Il n'en est pas de même pour les valeurs spirituelles : parce qu'elles sont immatérielles et se déploient pour une grande part dans l'invisible, elles échappent à tout contrôle précis et souvent même à tout contrôle objectif. Un mauvais poète peut se croire un génie méconnu, mais nul gringalet ne se prend pour un colosse ignoré! Plus une activité humaine est élevée, plus il est difficile de la « connaître à ses fruits », tant ceux-ci sont mystérieux et lointains...

Aussi est-ce une démarche naturelle à beaucoup d'êtres dont l'impuissance ou la médiocrité éclatent dans une activité sociale ordinaire que de se vouer, par compensation, au service d'idéals supérieurs.

A l'inverse, il serait faux d'opter pour la vie contre l'esprit (et ici l'auteur fait allusion aux mythes du retour à la vie et au pansexualisme de Freud) : « L'esprit et la vie sont faits pour être unis et distincts » :

Il est, dans l'Évangile, un mot qui peut être interprété comme la condamnation des vaines luttes entre l'esprit et la vie : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. »

Et voici qu'en rejetant, d'une part, un hyperascétisme qui, « au lieu de travailler à transfigurer la vie, s'acharne à la défigurer », et, d'autre part, cette tendance dangereuse qui chercherait à unir la vie et l'esprit, mais trop vite et trop bas, les chrétiens découvrent et vivent déjà une solution qui nous oriente sans doute vers une nouvelle forme de spiritualité :

S'il nous est permis maintenant de porter un regard d'ensemble sur l'état présent et le proche avenir de la spiritualité catholique, nous observons d'abord — et cette remarque n'est pas nouvelle — que cette spiritualité témoigne d'un « élargissement des voies du

Seigneur », d'un mouvement de descente du sacré dans le profane, de l'éternel dans le temporel, de l'esprit dans la vie, encore inédit au cours de l'histoire. Ce mouvement a son côté psychologique et son côté social : d'une part, la grâce tend de plus en plus à imprégner et à surélever les valeurs naturelles et vitales, de l'autre, le christianisme affectif et même mystique se répand progressivement dans l'humanité laïque et vouée aux besognes temporelles. Les choses de la terre et de la chair, enfin reconnues et adoptées par l'esprit, n'ont plus besoin de se cacher dans les ténèbres ou de se produire sous des masques; les passions et les instincts (je songe ici en particulier à l'instinct sexuel qui a donné naissance à tant de contraintes et de quiproquos) peuvent se déployer simultanément dans leur pureté biologique et en pleine communion avec l'amour spirituel. Il semble qu'une unité merveilleuse essaie de se faire jour à travers les ruines de l'âme moderne. Le regard, la bénédiction de l'esprit atteignent les dernières profondeurs de la nature; l'homme tout entier est restitué à Dieu. Déjà, le sentiment du sacré, le tremblement et l'effusion mystique auréolent les réalités les plus terrestres. Sans doute, la sainteté catholique fut toujours profondément humaine, mais force est bien de constater, dans l'âme de la plupart des saints du passé, une tension exagérée entre le vital et le spirituel, une certaine incapacité d'unir la plénitude divine à l'exercice normal de certaines facultés biologiques et, spécialement, à la vocation du mariage. Demain, se lèvera peut-être un nouveau type de sainteté où les amants de Dieu seront hommes jusqu'au bout...

Humanisme bien différent de celui de la Renaissance. Humanisme chrétien qui prend son point d'appui en Dieu et repose sur l'amour de Dieu par dessus toutes choses :

Le dénouement du conflit ne consiste pas à choisir entre l'esprit et la vie qui ne sont que des parties de l'homme, mais à opter pour l'amour qui est tout l'homme. Dans cet amour, la vie et l'esprit, la grâce et la nature se rejoignent pour l'éternité. Celui qui n'aime pas Dieu jusqu'à son œuvre n'aime pas Dieu, et celui qui n'aime pas la nature jusqu'à Dieu n'aime pas la nature. Tout amour venu à maturité, rendu à lui-même, rejoint l'Amour.

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT DU TOME LV

AVRIL-JUIN 1938

Études

H. Bouessé. — Théologie de la messe..... [65]
I. Chevalier. — La présence de la Trinité par la sanctification, d'après les Pères grecs..... [153]
M.-J. Congar. — L'esprit des Pères, d'après Moehler..... [1]
P. Hoffer. — Les jansénistes et la dévotion à Marie..... [26]
O. Leroy. — Quelques faits récents de multiplication des biens ..... [43]
N. — A travers les revues..... [187]
R. Pierret. — Le culte de l'Église à travers les âges..... [129]

Bibliographie

G. Bardy. — La théologie mariale de saint Jean Damascène. [128]
A. Cabassut. — Chronique de spiritualité anglaise, écossaise et irlandaise ..... [54]

Chroniques

E.-J.-F. Arnould. — Henry of Lancaster and his « Livre des Seintes Medicines »..... [59]
H. E. Allen. — The Ancren Riwle and Geffroy of Monmouth. [55]
— The Torkington Chartulary..... [57]
Benoît du Monstier. — Carthusian inspiration in the Ancren Riwle ..... [56]
H. L. Gardner. — Walter Hilton and the mystical Tradition in England ..... [68]-[69]

E. Gardner. — The Cell of Self-Knowledge..... [61]
Guigues Ier. — Coutumes..... [56]
Henry of Lancaster. — Livre de Seintes Medicines.... [59]-[60]
Hilton. — Échelle..... [59]
D. V. Ives. — The proverbs of the Ancren Riwle..... [55]
Jean Fisher. — A spiritual Consolation and other Treatises. [63]
Jean de Hoveden. — Philomela..... [55]
Marguerite Kempe. — The Cell of Self-Knowledge..... [61]
— Book of Margerie Kempe of Lynn.. [61]
L. Muir. — The influence of the Rolle and Wyclifite Psalters upon the Psalter of the Authorised Version.... [58]
J. Peckham. — Philomela..... [55]
F. J. E. Raby. — History of Christian Latin Poetry..... [55]
Thibon. — L'Esprit et la vie..... [187]
Thomas More. — A Dialogue of Comfort against Tribulatione. [64]
B. J. Whiting. — Proverbs in the Ancren Riwle and the Recluse ..... [55]-[56]
F. Wormald. — De passione secundum Ricardum..... [58]

Le Gérant : E. Aubin. — Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).